

escritos de filosofía clásica
serie antigua



El tratado aristotélico *Sobre las Ideas* exhibe de modo excepcional el debate en torno a la naturaleza de los universales, uno de los problemas metafísicos más discutidos desde la Antigüedad hasta nuestros días. En esta obra Aristóteles provee una caracterización de las Ideas y de los argumentos para postularlas, unidas a breves críticas en las que se esfuerza por mostrar las inconsistencias de las doctrinas platónicas, proponiendo una posición alternativa. El presente volumen ofrece una traducción castellana de los fragmentos conservados del tratado, acompañada del texto griego y precedida por una introducción que procura servir como guía de lectura. Dado que se trata de una obra perdida que ha podido reconstruirse gracias al Comentario de Alejandro de Afrodisia al cap. 9 del libro A de la *Metafísica*, se incluyen también algunos pasajes de dicho capítulo con la correspondiente traducción.



www.eudeba.com.ar

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

ef 0003 isbn 950-23-1130-2

Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado *Sobre las Ideas*

Estudio preliminar y edición bilingüe

María Isabel Santa Cruz
María Inés Crespo
Silvana Di Camillo



- 4 -



efc

escritos de filosofía clásica
serie antigua

Directoras de la Colección
María Isabel Santa Cruz
Silvia Magnavacca

Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado *Sobre las Ideas*

Estudio preliminar y edición bilingüe

María Isabel Santa Cruz
María Inés Crespo
Silvana Di Camillo

- 4 -





Eudeba
Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

1° edición: agosto de 2000

Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033)
Tel: 4383-8025 / Fax: 4383-2202
www.eudeba.com.ar

Diseño de interior y tapa: Juan Cruz Gonella
Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-1130-2
Impreso en Argentina
Hecho el depósito que establece la ley 11.723

A Francisco José Olivieri

En 1983 Francisco Olivieri dictó en la Facultad de Filosofía y Letras un seminario dedicado a la discusión aristotélica contra los argumentos platónicos y académicos en favor de las Ideas. En ese seminario, en el que colaboré, trabajamos especialmente sobre los fragmentos del *Sobre las Ideas* de Aristóteles. Nos habíamos propuesto por aquel tiempo publicar una traducción comentada de este escrito perdido, pero, por uno u otro motivo, todo fue quedando en algún cajón y el proyecto no pudo llevarse a término. Hoy, quince años más tarde, la hora parece haber llegado. Tal vez sin aquel seminario, este trabajo que hoy ofrecemos nunca habría existido.

El presente volumen, el segundo de la *Serie Antigua* de esta colección, es un trabajo hecho en colaboración. Nuestro propósito ha sido el de presentar una traducción castellana de los fragmentos conservados del escrito aristotélico *Sobre las Ideas*, acompañada del texto griego y precedida por uma introducción que no encierra más erudición que

la necesaria y aspira, por sobre todo, a guiar la lectura y facilitar la comprensión. Dado que Alejandro de Afrodisia nos transmite los fragmentos de la obra perdida de Aristóteles al comentar el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*, creímos conveniente incluir también buena parte de este texto con la correspondiente traducción.

Soy la principal responsable de la traducción así como de la exposición del estado de la cuestión que aparece en la introducción. María Inés Crespo, a más de la cuidadosa revisión técnica y del cotejo de las diferentes ediciones, de las variantes de lectura y de la confrontación de traducciones, se ocupó de la tarea de componer el texto griego. Silvana Di Camillo de Falzarano, por su parte, elaboró la sección de la introducción dedicada a la exposición del contenido del tratado aristotélico. Alfredo Stolarz, por fin, nos brindó su generosa ayuda al tipear parte del texto.

María Isabel Santa Cruz

Índice

Introducción

La naturaleza de los universales es uno de los problemas metafísicos más discutidos desde la Antigüedad hasta nuestros días. Es el problema de la identidad genérica, i. e., cómo explicar que diferentes particulares presentan exactamente las mismas propiedades. ¿Acaso existen entidades universales? Y si existen ¿tienen existencia sólo en nuestra mente o también fuera de ella? ¿Cuál es su relación con los particulares? ¿Son inmanentes o trascendentes a sus instancias particulares? Platón fue el primero en responder estas cuestiones y el *Sobre las Ideas* de Aristóteles es la primera réplica a sus respuestas.

Es sabido que Aristóteles fue el discípulo directo -y seguramente dilecto- de Platón, el más genuino de sus discípulos, según Diógenes Laercio (V 1). Nacido en Estagira en 384/3 a.C., llegó a Atenas en el 367/66 a.C. para ingresar a la Academia cuando tenía unos diecisiete años, en un momento en que Platón estaba en Sicilia y Eudoxo lo reemplazaba. En la escuela platónica permaneció veinte

años, hasta la muerte de su maestro, en el 347 a.C. Luego de una estancia en Asos y en Mitilene, en 343/2 a.C. respondió al llamado de Filipo, rey de Macedonia, y permaneció en la corte hasta que Alejandro subió al trono, en 336 a.C. De regreso a Atenas, cuando tenía casi cincuenta años, abrió su propia escuela y estuvo al frente de ella durante doce años. Acusado de impiedad, se retiró a Calcis, en la isla de Eubea, donde murió en 322 a.C., un año después de la muerte de Alejandro.

La transmisión de la obra de Aristóteles ha sufrido considerables peripecias, que explican el estado en el que nos ha llegado la colección conservada, que parece proceder, en lo esencial, de la edición que hacia mediados del siglo I a.C. hizo Andrónico de Rodas. Es, ante todo, una obra mutilada, ya que sólo poseemos los escritos "esotéricos" o "acroamáticos", fruto y base de la actividad didáctica, notas de cursos o tratados destinados a ser dictados y no al público y, por ende, patrimonio de la escuela. A diferencia de lo que sucede en el caso de Platón, de quien conservamos todo lo que dio a publicidad, los escritos exotéricos de Aristóteles, esto es, aquellos que él mismo publicó -buena parte de ellos diálogos- y que estaban destinados a un sector de lectores más amplio, se han perdido. De algunos sólo conocemos los títulos, mientras que de otros nos han llegado algunos fragmentos. Tal es el caso del *Sobre las Ideas*, obra que sólo puede reconstruirse parcialmente sobre la base de las evidencias que se poseen. La principal fuente la constituye Alejandro de Afrodisia, quien transcribe una serie de pasajes al comentar el capítulo 9 del libro I de la *Metafísica*.

I. A propósito de la reconstrucción del tratado *Sobre las Ideas*

Es innegable que existió y circuló durante el período helenístico -y también mucho después- una obra sobre las Ideas. En efecto, Alejandro menciona el título, atribuyendo la obra a Aristóteles, tres veces en su comentario a *Metafísica* A 9 (79.4, 85.11 y 98.22) y el escrito también aparece mencionado por otros autores de la Antigüedad: dos veces por Siriano, una por el Pseudo Alejandro, una por el Pseudo Filópono y una por el autor de los escolios a Dionisio Tracio. Todos estos testimonios están incluidos en la edición de Ross[1] como *Testimonia* y fragmentos 1 y 2, así como en el libro de Leszl (pp. 53-54). Además, con excepción del pasaje del Pseudo Filópono, estos testimonios figuran ya en la edición de Rose, como fragmentos 185 y 186. Por otra parte, los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles incluyen títulos que seguramente corresponden a *Sobre las Ideas*: *Perì tês idéas ã* (Diógenes Laercio N. 54), *Perì idéas ã* (Hesiquio N. 45) y *Perì ideôn g* (Ptolomeo N. 15). Hay otros dos títulos que algunos autores -como Wilpert (p. 379), Cadiou (p. 96) y Berti (p.199)- consideran también correspondientes a esa obra: *Perì eidôn kaì genôn* (Diógenes Laercio N. 31) y *Perì eidôn ã* (Hesiquio N. 28). No creemos que puedan atribuirse a este escrito y pensamos, con Moraux (pp. 54-55), seguido por Leszl (p. 57), que son seguramente títulos de obras lógicas (la mención en DL probablemente corresponda al libro IV de *Tópicos*). Moraux (pp. 91-92) explica, con

1. Las referencias completas de las ediciones y de las obras de los autores citados se hallan incluidas en la bibliografía que se consigna al final de esta introducción.

argumentos convincentes, por qué los títulos que corresponden al *Sobre las Ideas* no figuran con los otros escritos relativos al platonismo, a continuación de los diálogos, sino que aparecen en una sección del *pinax* en la que prevalecen obras de dialéctica.

Las fuentes ofrecen divergencias a propósito del número de libros que poseía el escrito. Moraux (p. 89) proporciona dos explicaciones igualmente hipotéticas de esas divergencias: o bien la obra no tenía sino un libro en la época del catalogador y fue dividida con posterioridad, o bien los comentadores dispusieron de un segundo libro que el catalogador no conoció. Es muy probable que la obra estuviera constituida por dos libros, si tenemos en cuenta que nuestra fuente principal, Alejandro de Afrodisia, señala explícitamente que extracta del primer libro así como del segundo.

Hay, pues, suficientes pruebas como para afirmar que existió una obra *Sobre las Ideas* y que ella contenía dos libros, aunque no podamos determinar el exacto contenido de cada uno de ellos. Además, es del todo razonable sostener que su autor fue Aristóteles. Tanto Rose como Heitz negaron que el *Sobre las Ideas* fuera un escrito de Aristóteles, dando diferentes explicaciones, poco o nada convincentes. Mientras Rose sostiene que todo lo que refieren los comentadores puede explicarse como un trabajo basado sobre la *Metafísica*, Heitz alega que ni Proclo ni Plutarco, al discutir las críticas de Aristóteles a Platón jamás mencionan una obra de tal nombre. Pero, en general, entre los diferentes autores que se han ocupado de la cuestión hay acuerdo en sostener que fue efectivamente Aristóteles quien escribió el *Sobre las Ideas*, si se tienen en cuenta las evidencias antiguas que nos han llegado, especialmente el testimonio de Alejandro, así como el contenido de corte aristotélico del escrito.

En lo que toca a la fecha de composición, hay divergencias de opinión, si bien todos los autores aceptan, como algo casi indiscutible, que el *Sobre las Ideas* es anterior a *Metafísica* A 9 y a los pasajes paralelos del libro M, donde Aristóteles resume apretadamente algunos argumentos expuestos en el *Sobre las Ideas*. Sin embargo, no es fácil decidir cuán anterior es. En general, hay acuerdo en que se trata de una obra temprana y la mayor parte de los eruditos piensa que fue escrita antes de la muerte de Platón, cuando Aristóteles estaba aún en la Academia. Para Wilpert, en cambio, la obra debe ser posterior, aunque apenas algo posterior, a la muerte de Platón. Jaeger, en su reseña a Wilpert, acepta sus conclusiones generales, pero sugiere que el *Sobre las Ideas* puede ser anterior al 347, aunque posterior al 355/4. Leszl propone como fecha el 354, Berti el 357 y Düring el 360. En general hay acuerdo en sostener que *Sobre las Ideas* fue escrito con anterioridad a los últimos diálogos de Platón, esto es a *Timeo*, *Sofista*, *Político* y *Filebo*. Para Robin, Moraux y Allan, es posterior al *Parménides*, mientras que Cherniss sostiene que *Sobre las Ideas* y *Parménides* son escritos paralelos y Owen no se compromete con ninguna fecha relativa respecto del *Parménides* u otros diálogos. Philippson, por su parte, sostiene una tesis difícilmente aceptable : afirma que *Sobre las Ideas* precedió al *Parménides* platónico, alegando, entre otras cosas, que Platón debe haber derivado de Aristóteles el argumento del tercer hombre y que ha introducido modificaciones en su doctrina haciéndose eco de la crítica aristotélica. Siguiendo a Philippson, Frank afirma que hay una estrecha conexión cronológica entre partes del escrito aristotélico y partes del diálogo platónico y si no íntegramente, algunas secciones del *Sobre las Ideas*, al menos las que presentan y discuten los argumentos

a partir de las ciencias, son anteriores al *Parménides*. Agrega que este diálogo, en efecto, pretende ser una respuesta a la crítica a las Ideas llevada a cabo por Aristóteles o, por lo menos, por un grupo de discípulos de Platón al que Aristóteles parece estar representando en *Sobre las Ideas*. Fine discute las diversas posturas y ofrece argumentos convincentes para sostener que *Sobre las Ideas* es posterior al *Parménides* y probablemente también al *Teeteto*. Creemos que es razonable acordar con quienes afirman que la obra es un escrito temprano que pertenece al período académico de Aristóteles, posterior al *Parménides* y bastante anterior a la muerte de Platón, en el 347. Parece bastante adecuada la fecha propuesta por Berti o por Düring y puede suponerse, entonces, que la composición de la obra se ubica entre el 360 y el 357, época en la que Aristóteles contaba alrededor de veinticinco años y llevaba ya casi diez en la Academia. Por lo demás, por esos años puede situarse precisamente el debate sobre las Ideas en el seno de la Academia, debate del cual seguramente formó parte el *Sobre las Ideas*.

Como antes señalamos, prácticamente la única fuente con la que se cuenta para reconstruir el contenido del *Sobre las Ideas* es el comentario de Alejandro de Afrodisia al capítulo 9 del libro A de la *Metafísica*. Intérpretes antiguos y modernos han recurrido a este comentario, sin el cual buena parte de lo que Aristóteles escribe en ese capítulo sería apenas comprensible, dado que allí menciona, sin ulteriores explicaciones, diferentes argumentos utilizados por los platónicos, unidos a breves críticas, dando por sentado que el lector o el oyente está familiarizado con ellos. Alejandro seguramente tiene a la vista el escrito de Aristóteles, del cual toma algunos pasajes. Parece excesiva la cautela de algunos autores que, como Robin (p. 605), piensan que

tal vez Alejandro no disponía directamente del *Sobre las Ideas*, sino de algún manual o exposición tradicional del platonismo para uso escolar, que derivaba su material de la obra original de Aristóteles. Tanto Leszl (pp. 60-61) como Fine (pp. 31-34) ofrecen argumentos convincentes para probar que la obra de la que dispone Alejandro para comentar A9 es efectivamente el *Sobre las Ideas*.

Alejandro, conforme a los usos de la época, no indica con la precisión deseable dónde comienza una cita ni dónde acaba. No podemos determinar, pues, hasta qué punto está transcribiendo literalmente palabras de Aristóteles y dónde se aparta del texto original y parafrasea o agrega alguna observación personal. Teniendo en cuenta la continuidad presente en su comentario, debemos pensar que buena parte de los elementos tomados de la obra de Aristóteles están parafraseados y no citados textualmente, especialmente cuando usa lenguaje posterior, no aristotélico. Pero no es necesario suponer que siempre parafrasea y, por lo demás, aunque así fuera, ello no invalida el carácter genuino del comentario de Alejandro. El testimonio es plenamente confiable, como ya lo mostró Wilpert (1940, pp. 369-71), criticando la excesiva prudencia de Rose y la desconfianza de Karpp (p. 389). Wilpert muestra el modo en que procede Alejandro en su comentario y pone de manifiesto cómo es un intérprete cauteloso, serio, que hace una cuidadosa ponderación, señalando y enunciando las diferentes interpretaciones a las que se presta un texto, y trayendo a colación pasajes de otras obras de Aristóteles o de otras fuentes cuando lo halla necesario.

Para determinar la extensión de los extractos del *Sobre las Ideas* en el comentario de Alejandro, es preciso moverse con gran cautela y, en tal sentido, parecen incuestionables

los principios metodológicos sentados por Wilpert (1960, p. 263): en una edición de obras perdidas, no pueden separarse fragmentos de referencias doxográficas. Hay que recuperar aquellos pasajes en los que aparece citado el título de la obra en cuestión y su contexto inmediato -como hacía Rose- pero a ello habrá que agregar otros pasajes vecinos, semejantes no sólo por el tema tratado, sino también por el modo de tratamiento en cuanto a fondo y forma. Y en esta recuperación del texto no deben intervenir teorías sobre los supuestos contenidos de la obra.

Alejandro, sin duda, no reproduce por entero el escrito de Aristóteles que tiene ante la vista, sino que extracta de él algunos pasajes que le parecen pertinentes para ilustrar y aclarar el texto que está comentando. Así, toma del *Sobre las Ideas* algunos argumentos platónicos que en *Metafísica* A 9 son sólo mencionados sin explicación alguna. Alejandro es lo suficientemente prudente como para dejar en claro, a veces, que Aristóteles *parece* estar pensando en tal o cual argumento cuando lo menciona en *Metafísica* y es por esa razón que Alejandro lo elige del material del *Sobre las Ideas*. Por lo demás, por el modo en que Alejandro los introduce, debemos suponer que los argumentos no estaban presentados en el *Sobre las Ideas* del mismo modo que en la *Metafísica*, cosa que parece natural si se tiene en cuenta que el propósito de ambos escritos debía ser diferente. La clasificación de los argumentos que aparece en *Metafísica* escuetamente no debía tener exacto paralelo en el *Sobre las ideas*, como puede desprenderse, por ejemplo, de la inseguridad que manifiesta Alejandro cuando tiene que explicar los "argumentos más rigurosos", expresión usada en *Metafísica* 990b15 y que seguramente no aparecía en *Sobre las Ideas*, donde, sin embargo, se desarrollan los argumentos de los

relativos y del tercer hombre (Cf. Wilpert, 1949, p. 41 y 1940, p. 383; Cherniss, pp. 275-76; Leszl, p. 78). Es muy posible, pues, que el *Sobre las Ideas* incluyera una serie de argumentos que Alejandro no reproduce y que, si los clasificaba de algún modo, esa clasificación no fuese la misma que la presentada en *Metafísica* A 9.

Además, como Alejandro extracta del *Sobre las Ideas* en función del orden que halla en el texto de *Metafísica* que está comentando, no podemos pretender que el orden en el que reproduce los argumentos haya sido efectivamente el mismo en el que estaban presentados en el *Sobre las Ideas*. Es pues ilusorio aspirar a recuperar íntegramente y de modo fiel el original, y ello por las razones que invocamos: porque contamos con paráfrasis más que con citas textuales; porque tenemos sólo extractos, muchos de los cuales han sido aislados de su contexto; porque, finalmente, esos extractos nos han llegado en un orden que es el que responde a *Metafísica* A 9, pero que no podemos saber si era el orden en el escrito original.

Los pasajes del *Sobre las Ideas* conservados por Alejandro ilustran *Metafísica* A 9. Alejandro señala expresamente que los argumentos en defensa de las Ideas y las críticas a los mismos los toma del primer libro del *Sobre las Ideas*, mientras que los pasajes sobre Eudoxo los toma del segundo libro. Como antes indicamos, puede presumirse con bastante seguridad que el escrito contenía dos libros y que el primero de ellos incluía una serie de argumentos platónicos o académicos en defensa de la existencia de las Ideas así como las correspondientes críticas formuladas por Aristóteles, mientras que el segundo libro encerraba -quizás junto a algunas otras cuestiones que no podemos saber cuáles eran- una crítica a la postura de Eudoxo en el debate sobre las Ideas.

Es difícil decidir en cuál de los dos libros se hallaban los argumentos y críticas acerca de la doctrina de los principios, ya que Alejandro nada dice al respecto. Ambos libros, posiblemente, encerraban un material mucho mayor que el que Alejandro reproduce. Decidir cuál podría haber sido ese material es imposible. Poco asidero tiene la tesis propuesta por Karpp (pp. 387-388) -y criticada por Leszl (p. 78)- según la cual el *Sobre las Ideas* probablemente incluyera una sección inicial dedicada a exponer la teoría de las Ideas y su origen. Según supone Karpp, el escrito debía estar constituido por una primera parte histórica y una parte crítica. En esa parte histórica, como en *Metafísica* A 6 y M 4, Aristóteles probablemente hablara del origen de la teoría platónica de las ideas a partir de los conceptos generales de Sócrates y tal vez tomara también en cuenta la influencia del pitagorismo en Platón.

Ahora bien, como señalamos antes, estamos en condiciones de afirmar que el *Sobre las Ideas* contenía en su primera parte una serie de argumentos destinados a defender la existencia de Ideas, acompañados de las respectivas críticas. Pero, ¿cuál es el principal blanco de las críticas de Aristóteles? En los comentadores no hallamos ninguna indicación que nos ayude a identificar a los destinatarios de las críticas, salvo Eudoxo. Las opiniones divergen en este punto. Según Wilpert (1949, pp. 50-51), por ejemplo, es posible que los argumentos fueran originariamente platónicos, pero su formulación más bien rígida se debiera a discípulos de Platón. Frank (1984, p. 8), por su parte, sostiene que está claro que la totalidad de las críticas no están dirigidas sólo contra Platón, pero en lo que toca al argumento a partir de las ciencias, su terreno son los diálogos medios. Fine ofrece sólidas razones para probar que los cinco

primeros argumentos formulados en el *Sobre las Ideas* deben leerse e intepretarse a la luz de los diálogos platónicos medios, ya que apuntan a iluminar argumentos para sostener la existencia de las Ideas presentes en ellos, y que, además, Aristóteles, contra lo que sostiene Cherniss, no malinterpreta a Platón. Margherita Isnardi Parente, en cambio, considera que para interpretar el escrito aristotélico son relevantes las doctrinas no escritas y sugiere que la forma revisada de la teoría de las Ideas destinataria de las críticas es obra de Jenócrates y no de Platón. Pero tal tesis no es fácilmente sostenible. Pensamos que es razonable afirmar que los argumentos tuvieron su origen en el propio Platón, pero que se habían vuelto clásicos en la Academia y, en tal sentido, el *Sobre las Ideas* de Aristóteles, como también el *Parménides* de Platón, son presentaciones que formaban parte de una toma de posición crítica en el debate suscitado en la Academia en torno a la naturaleza y extensión de las Ideas, a la causalidad de éstas y a los argumentos para defender su existencia. Como señala Mansion (p. 177), otra cuestión, sobre la cual es imposible decidir, es saber si esta argumentación tenía para Platón el valor de una verdadera prueba de la existencia de Ideas.

En lo que se refiere a las críticas formuladas por Aristóteles, la mayoría de los intérpretes coincide en advertir que todas ellas son críticas internas, hechas desde dentro del sistema y que, en consecuencia, debían ser válidas para un académico. Sobre este carácter interno de las críticas, puede verse, por ejemplo, Karpp (p. 390), Philippson (p. 123), Cherniss (p. 491), Mansion (pp. 170 y 178) y Berti (p. 211); Fine, por su parte, hace una interesante presentación (pp. 28-29) de la estrategia que sigue Aristóteles en sus críticas a Platón. El principal blanco de estas críticas son los

argumentos usados por los platónicos para sostener la existencia de Ideas. Esos argumentos, al menos los "menos rigurosos", según las críticas de Aristóteles no prueban lo que se proponen probar, a saber que hay Ideas y, en algunos casos, además, si fueran probatorios, tendrían la indeseable consecuencia de probar que hay cierto tipo de Ideas que los platónicos no aceptan. El resorte fundamental de la crítica está en señalar que los argumentos prueban sólo la necesidad de postular universales, pero no prueban la existencia *separada* de entidades inteligibles. Así, la crítica quiere poner de manifiesto las aporías de la teoría de las Ideas formulada en su forma corriente. Por su parte, en la sección dedicada a los principios, Aristóteles pone de manifiesto la contradicción que existe entre doctrina de las Ideas y doctrina de los principios. Sostener la doctrina de los principios supone, en efecto, abandonar la teoría de las Ideas y, en tal sentido, el ataque de Aristóteles parece estar dirigido contra los académicos que después de la formulación de la doctrina de los principios pretenden aún mantener tal cual la doctrina de las Ideas y conciliarla con la de los principios. Claro que de esto no puede concluirse, como hace Wilpert (1949, pp. 117-118) erróneamente, que Aristóteles adhiera en ese momento a la doctrina de los principios.

Por su parte, las críticas que Aristóteles hace a Eudoxo, quien introduce la doctrina de la mezcla como intento de solución al problema del carácter separado de las Ideas, tienen un doble alcance. En efecto, la teoría de la mezcla supone la inmanencia, incompatible con la doctrina de las Ideas separadas y, por otra parte, entra en conflicto con la caracterización ortodoxa de las Ideas.

Aceptar el carácter interno de las críticas formuladas por Aristóteles en el *Sobre las Ideas* y asignar esta obra al

período académico de Aristóteles, ¿permite acaso tomar partido acerca del problema del presunto "platonismo" de Aristóteles? ¿Era Aristóteles en ese período académico partidario de la doctrina de las Ideas, como sostiene ejemplarmente Jaeger, o ya en esta época atacaba tal doctrina, como sostienen Düring o Frank? En rigor, los elementos de los que disponemos sólo testimonian una actitud crítica frente a la formulación de argumentos académicos, cuya validez debía ser reconocida por los sostenedores de las Ideas más que por sus detractores.

II. Estructura y contenido del tratado

A pesar de su carácter fragmentario, es posible hacer una lectura unitaria de los argumentos y sus críticas. Antes de analizar cada uno de los argumentos, conviene precisar la distinción entre Idea platónica y universal aristotélico. Tanto las Ideas como los universales son entidades distintas de los particulares, constituyen los objetos básicos del conocimiento y se caracterizan por ser imperceptibles y eternos. Pero las Ideas son también modelos perfectos y se encuentran separadas de los particulares corruptibles. El universal, en cambio, sólo puede concebirse como el predicado común de todos los individuos de una misma clase; existe como "algo común", esto es, como el predicado que se atribuye a entidades particulares y no subsiste sin estas últimas. Mientras la Idea platónica existe independientemente del particular, el universal aristotélico no presenta esta autosuficiencia, en tanto no puede existir separado de la clase de particulares de que se predica. A los ojos de Aristóteles, sólo las sustancias gozan de esta independencia ontológica, y en la medida en

que Platón presenta las Ideas como entidades separadas perfectas, Aristóteles tiende a interpretarlas como "particulares perfectos" en lugar de considerarlas como propiedades.

En *Metafísica* A 9, 990b9-18 Aristóteles menciona cinco argumentos destinados a defender las Ideas, cuyo origen posiblemente se remonta al propio Platón, pero que se habían vuelto clásicos en la Academia. Estos son: I) Los argumentos que parten de las ciencias, II) el argumento de lo uno sobre lo múltiple, III) el argumento que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas, IV) el argumento que lleva a las Ideas de relativos, V) el argumento que conduce a la afirmación del "tercer hombre". Aristóteles traza allí una distinción entre argumentos más y menos rigurosos. Los menos rigurosos son los tres primeros, los cuales comparten dos debilidades: por un lado prueban poco, porque no logran probar que haya Ideas sino sólo universales, y por el otro prueban demasiado porque prueban también la existencia de cierto tipo de Ideas que los mismos platónicos no admitirían. En cuanto a los argumentos más rigurosos, Aristóteles ofrece otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a una multiplicación infinita de Ideas. Además, aunque los menos rigurosos no son argumentos válidos para la existencia de Ideas, sí lo son para la existencia de lo que Aristóteles llama *koiná*, i. e., "comunes" o universales.

I. Argumentos que parten de las ciencias (79.3-80.6)

I. A. Exposición de los argumentos

Estos argumentos son los únicos en los cuales Aristóteles parte de una consideración del conocimiento y aunque ofrece tres formulaciones, todas tienen en común la suposición de que debe haber algo objetivo y real, de carácter universal, que constituya el objeto de la ciencia. Difieren sólo en las razones que cada uno da para excluir a los particulares como los objetos básicos del conocimiento.

1) El primer argumento sostiene que la ciencia tiene por objeto algo *uno e idéntico* (*hén ti kaì tò autó*), propiedades no aplicables a las cosas sensibles que son, en cambio, múltiples y transitorias. Para cada ciencia, entonces, existe algo diferente de las cosas sensibles, aparte de ellas, realidad eterna que funciona cómo modelo de lo sensible. Y ésta es la Idea (79.5-8).

2) El segundo argumento sostiene que el objeto de la ciencia es algo *determinado* (*horisménon*) mientras los particulares son infinitos (*ápeira*) e indeterminados (*aórista*). Hay, por tanto, realidades aparte de las cosas particulares, que son las Ideas (79.8-11). En este texto, "infinito" e "indeterminado" son dos términos intercambiables que aluden a una indeterminación cuantitativa o cualitativa. Así, por ejemplo, es indeterminada la cantidad de particulares que instancia un universal, así como la cantidad de propiedades que una cosa tiene; también resulta indeterminado el grado en que una cosa presenta una cualidad.

3) El tercer argumento presenta dos ejemplos con el propósito de sostener que el objeto de la ciencia es *absoluto* (*haplôs*). En efecto, la ciencia se ocupa no de esta salud sino

de la salud como tal, por lo que habrá una *salud en sí* que es la Idea (79.11-15). De acuerdo con este argumento, los particulares no pueden constituir el objeto de la ciencia porque poseen varias características contingentes, que si bien sirven para distinguir a los individuos que pertenecen a la misma clase, son irrelevantes para la naturaleza de la salud como tal. La ciencia se ocupará de lo en sí, lo que no está condicionado por la presencia de factores contingentes. Lo mismo ocurre en el caso de la geometría, cuyo objeto será lo igual en sí o lo conmensurable en sí.

Las tres formulaciones pueden sintetizarse así: hay ciencia y ésta debe tener un objeto, luego ese objeto existe. El objeto de la ciencia no puede estar constituido por los particulares sensibles sobre la base de que ellos no son uno y el mismo (1), determinados (2), o absolutos (3). Debe haber entonces realidades eternas, diferentes de las particulares a las cuales llamamos Ideas.

I. B. *Críticas a los argumentos*

En sus críticas, Aristóteles objeta que los argumentos basados en las ciencias prueban sólo la existencia de "predicados comunes" (*koiná*), i. e., universales, pero no de Ideas, precisamente porque sus premisas no permiten inferir que los objetos de la ciencia deban ser perfectos y separados (79.15-20).

La segunda objeción a los argumentos basados en la ciencia, sostiene que, en el caso de que fueran válidos, probarían la existencia de Ideas de artefactos, como la de banco o cama, explícitamente rechazadas por los mismos platónicos (79.20-80.7). Esta vez, las conclusiones de los argumentos, de ser éstos aceptados, entran en contradicción con otras

tesis platónicas y se impone, entonces, rechazar el argumento como tal. Esta objeción presenta una serie de problemas, en cuyo detalle no entraremos ahora. Señalemos solamente que Platón menciona, en diversos pasajes, formas de artefactos, por ejemplo en *República* 596 b. Pero al menos otros académicos como Jenócrates negaban que hubiera Ideas de objetos artificiales y Aristóteles consideraba justa esta restricción sobre la base de que, a sus ojos, la causa formal de una sustancia natural es otra sustancia de la misma especie, pero la de una realidad artificial no es otra entidad artificial sino la representación del artefacto en la mente del artífice.

II. ARGUMENTO DE LO UNO SOBRE LO MÚLTIPLE (80.8–81.22)

II. A. Exposición del argumento

Este argumento sostiene que lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno, y esto uno es la Idea. Las premisas del argumento son: 1) el término predicado no puede ser idéntico a cada uno de los múltiples individuos de los que se predica (supuesto de no identidad) y 2) el término predicado se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos. A partir de estas premisas, los platónicos suponen la existencia de algo diferente de los muchos individuos, separado y eterno, que es la Idea (80.9-15).

II. B. Críticas al argumento

Aristóteles tiene razón al sostener, en sus críticas, que este argumento prueba poco pues no concluye que haya Ideas sino sólo universales (81.8-10). En efecto, de las premisas se

sigue que el universal es diferente del particular pero no es lícito inferir la separación y eternidad del predicado común. Hay varios sentidos de "separación" en Aristóteles, pero reservemos únicamente para el caso que nos ocupa el de "existencia independiente". Así, que las Ideas sean separadas significa que pueden existir aunque no existieran los particulares sensibles correspondientes. Los universales aristotélicos, en cambio, existen como "cosas comunes", propiedades que son atribuidas a entidades particulares y no subsisten sin estas últimas. Cabría preguntarse por qué el argumento de lo uno sobre lo múltiple lleva a los platónicos, pero no a Aristóteles, a la postulación de algo separado.

También vale para este argumento la crítica de que prueba demasiado, pues probaría que hay Ideas de negaciones y de cosas que no son, como no-hombre. Un predicado negativo como no-hombre cumple con las premisas del argumento, porque es diferente de cada uno de los particulares y se predica con el mismo sentido de cada uno de ellos (80.15-81.2). Ahora bien, ¿por qué es absurdo sostener Ideas de negaciones? Aristóteles es claro: porque habría una única Idea a) de cosas diferentes en género; b) de cosas indeterminadas e infinitas, como no-hombre; c) de cosas que tienen entre sí una relación de anterioridad y posterioridad, como "animal" y "hombre" (ambos son, en efecto, no-madera). Así, el hecho de que un grupo de cosas sean todas no-hombre no muestra que ellas compartan una propiedad: lo único que tendrían en común es el no compartir una propiedad, lo que no constituye un rasgo unificante genuino. En tal sentido, para los platónicos no puede haber una *única* Idea de cosas pertenecientes a géneros diferentes, ni de entidades indeterminadas, ni de realidades de las cuales una sea anterior y otra posterior (81.2-8).

En 81.10 Aristóteles expone una variación del argumento de lo uno sobre lo múltiple que parte de juicios negativos ("un hombre no es blanco") para mostrar que, también en estos casos, como en los afirmativos ("un hombre es blanco") se hace referencia a algo uno (lo blanco) ya sea para negarlo o para afirmarlo. La conclusión del argumento sostiene que este término de referencia común para todo juicio es la Idea. El argumento, nótese bien, sólo prueba Ideas de carácter positivo (en el ejemplo, lo blanco) y su formulación parece alertarnos sobre la posibilidad de postular Ideas negativas.

Las críticas de Aristóteles son consistentes en tanto no es un argumento válido para la separación, y es razonable sostener que las negaciones no constituyen propiedades genuinas. Sin embargo, los platónicos podrían objetar que los predicados como no-hombre son términos indefinidos, que no pueden funcionar como predicados unitarios, de modo tal que una Idea deba corresponder a cada uno de ellos. Así, en *Político* 262d, Platón niega que al término "bárbaro" le corresponda una Idea, pues equivale a "no-griego", término indeterminado que incluye entidades demasiado heterogéneas como para constituir una clase genuina y postular una Idea en correspondencia con ella.

III. Argumento que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas (81.25–82.7)

III. A. Exposición del argumento

El tercer argumento se funda en el hecho de que nuestro pensamiento tiene siempre un objeto determinado, por ejemplo "hombre", al que no afecta la destrucción de

ningún hombre en particular. De ello se concluye que el objeto de pensamiento no son los individuos corruptibles, sino algo separado de ellos, objetivamente existente e incorruptible, que es la Idea (81.25-82.1).

III. B. Crítica al argumento

Para Aristóteles este argumento prueba demasiado porque, de ser válido, probaría que hay Ideas de particulares corruptibles tales como Sócrates y Platón, y de entidades ficticias como Centauro o Quimera (82.2-7). En efecto, si pensar en hombre requiere una Idea de Hombre, pensar en Sócrates requeriría también una Idea de Sócrates. Además, si por la posibilidad de pensar en algo que ya no existe, postulamos Ideas, tanto más deberíamos postularlas cuando pensamos en entidades que jamás existieron como Centauro o Quimera. Sabemos, sin embargo, que si bien Platón postula Ideas para algunos términos generales, no hace lo mismo para los particulares que caen bajo ese término.

En la *recensio altera* encontramos una segunda objeción que no aparece en la *vulgata*, pero que resulta consistente con las críticas a los anteriores argumentos. Ésta sostiene que el argumento es inválido para postular la existencia de Ideas, pero válido para la de universales. Porque al pensar en "hombre", uno piensa en algo que existe y que no es un particular; debe ser, por lo tanto, un universal.

Resulta improbable que los platónicos admitieran cualquier objeto de pensamiento como punto de partida para establecer la existencia de Ideas. Es un hecho, sin embargo, que el argumento se podría aplicar a las imágenes del recuerdo y de la fantasía sin alterar su estructura lógica,

y entonces se derivarían las consecuencias establecidas por Aristóteles.

Este argumento parece suponer una teoría referencial del significado, según la cual el significado de un término es su referente. Como bien señala Fine (1995, p.125) el argumento es erróneo porque confunde el contenido del pensamiento con su objeto referencial. Todo pensamiento debe tener contenido pero no necesariamente se refiere a un objeto existente. Por ejemplo, cuando pienso en una sirena, mi pensamiento tiene contenido aunque no tenga como referencia ningún objeto (ya que no hay sirenas).

IV. ARGUMENTOS "MÁS RIGUROSOS"

En *Metafísica* A 9, 990b9-17, Aristóteles traza una distinción entre argumentos más y menos rigurosos: los menos rigurosos son argumentos inválidos para probar que hay Formas, pero válidos para postular universales. No da, sin embargo, ninguna explicación para aclarar qué entiende por "más rigurosos" (*akribésteroi*). Dentro de estos argumentos Aristóteles señala dos: 1) el argumento que lleva a las Ideas de relativos y 2) el que conduce al tercer hombre. En las líneas 83.18-25, Alejandro comenta que el argumento de los relativos es más riguroso porque no sólo prueba la existencia de universales sino también la de paradigmas perfectos (Ideas).

IV. i. Argumento que lleva a las Ideas de relativos (82.11–83.30)

El argumento de los relativos es extremadamente complejo y ha sido objeto de controvertidas interpretaciones.

Es necesario, pues, otorgarle un tratamiento más extenso, tomando en cuenta al menos las dos interpretaciones más importantes que de él se han propuesto hasta el presente.

IV. i. A. Exposición del argumento

Este argumento demuestra la existencia de Ideas correspondientes a predicados relativos. Está basado en la distinción entre predicación homónima y no-homónima, o bien, sinónima. En *Categorías* 1, 1a1-5 Aristóteles llama homónimas a aquellas cosas que tienen sólo el nombre en común, pero cuya definición es diferente.

La estructura general del argumento presenta cuatro premisas y una conclusión. La premisa (1) da cuenta de las tres maneras en que un mismo término es predicado en forma no-homónima, es decir, como significando una misma naturaleza: a) cuando el predicado se afirma con verdad de sus sujetos, porque ellos son en sentido estricto la cosa significada por el predicado, como por ejemplo cuando predicamos "hombre" de Sócrates y Platón; b) o bien cuando los sujetos son imágenes de las cosas genuinas, como por ejemplo cuando predicamos "hombre" de las imágenes pintadas; c) o bien cuando uno de ellos es modelo y el otro imagen, como cuando predicamos "hombre" tanto de Sócrates como de su imagen (82.12 -83.6).

Sin duda es difícil comprender cómo puede ser no-homónima la predicación 1b y la 1c. En sentido aristotélico estos dos tipos de predicación serían homónimos pues la definición de Sócrates y de la pintura de Sócrates son diferentes. No debe olvidarse, sin embargo, que Aristóteles está reconstruyendo un argumento platónico y, desde este punto de vista, el término "homónimo" se aplica a aquellas entidades

que presentan un nombre en común aunque a algunas se les aplique en sentido primario y a otras en sentido derivado.

La premisa (1), entonces, da cuenta de los modos en que un predicado es usado sin ambigüedad. Llama la atención que en los ejemplos se refiera a predicados por sí, cuya esencia no es relativa a otro, como por ejemplo "hombre". Ahora bien, ¿de qué modo es posible la predicación no-homónima de los términos *relativos*, como por ejemplo "igual"?

La premisa (2) (83.7-11) afirma que lo igual en sí se predica de las cosas sensibles *homónimamente* porque: a) a ninguna de las cosas sensibles les cabe exactamente la misma definición; b) los iguales sensibles cambian constantemente; c) ninguno de ellos es precisamente lo igual. En efecto, existen diferentes clases de iguales: iguales medidas, pesos, colores, etc. Resulta ambiguo decir que algo es igual sin especificar a qué es igual o respecto de qué lo es. Más aún, para Platón, en el ámbito sensible se da la coexistencia de opuestos: no existe una cosa sensible igual que no pueda recibir también el atributo de lo desigual. La premisa (2) excluye claramente el primer modo de no-homonimia (1a).

La premisa (3) (83.11-12) excluye el tercer caso de no-homonimia (1c), porque sugiere que ninguno de los iguales sensibles puede funcionar como modelo de igualdad en su relación con los otros.

En cuanto a la segunda posibilidad de no-homonimia (1b), el argumento nada dice. Pero, como sugiere Berti, el hecho de que en la premisa (4) se haga referencia en forma de concesión a la posibilidad de que la predicación de lo igual entre un paradigma y algunas imágenes sea no-homónima (83.13-15), significa que, al menos en primera consideración, ella es juzgada homónima.

En contraste, Owen y Leszl presumen que, dado que en el argumento se descartan explícitamente 1a y 1c, queda en pie sólo 1b; por lo tanto, lo igual es predicado de las cosas sensibles como imágenes y esto nos conduce a la conclusión: la existencia de un modelo del que ellas sean imágenes, la Idea de lo igual (83.15-17).

La dificultad de esta interpretación reside en que en 1b tal predicación es llamada "no-homónima", mientras que en las premisas (2)-(4) la predicación de lo igual con respecto a los relativos empíricos es llamada "homónima".

La necesidad de encontrar una consistencia en el uso de la palabra "homónima" ha conducido a algunos intérpretes, entre los que se destacan Mansion, Barford y Berti, a excluir que la predicación de lo Igual en sí corresponda a alguno de los casos establecidos en (1). El propósito de las premisas (2)-(4) es mostrar que "igual" es predicado homónimamente de las cosas sensibles ya que todas las posibilidades de predicación no-homónima fracasan. Ideas y participantes, sostiene Barford, son homónimos, en el sentido de que no aluden a la misma naturaleza, dado que existe una diferencia ontológica entre ambos.

Lo igual, por tanto, es homónimo si es definido en términos sensibles. Para salvar la posibilidad de una predicación no homónima de lo igual, debe admitirse un paradigma no sensible que sea igual en sentido estricto y en virtud del cual todas las imágenes iguales sensibles sean iguales. Este paradigma no sensible es la Idea de lo igual.

Podríamos preguntarnos por qué es necesaria la predicación no-homónima de los términos relativos en Platón. La respuesta es que la predicación no-homónima es unívoca y permite explicar lo que una cosa es. Los relativos sensibles, debido a su mutabilidad y a la coexistencia de opuestos, no

permiten una predicación sinónima. Debe haber por tanto un igual en sí al cual se aplique su predicado plenamente, absolutamente. Leszl (1975, p. 186) asegura que "sin la predicación en sentido estricto de la palabra en cuestión, ya no es posible justificar el hecho de que ella pueda predicarse en el mismo sentido (sinónimamente) de las cosas empíricas".

IV. i. B. Críticas al argumento

Es sorprendente que Aristóteles sostenga que "los platónicos no afirmaban que hubiera Ideas de relativos", ya que éstas eran admitidas en los diálogos platónicos. Esta aparente inconsistencia puede comprenderse en virtud de que las Ideas, en tanto gozan de existencia separada, se convierten en sustancias, mientras que los relativos sólo pueden existir en relación con otro. Suponer una Idea de lo igual es autocontradictorio puesto que en tanto Idea debería ser por sí y en cuanto igual debería ser igual a algo más. Aristóteles rechaza el argumento reduciéndolo al absurdo, puesto que nada puede ser a la vez una sustancia y un relativo (83.25-27). Ahora bien, la distinción de lo real en dos géneros, esto es, lo que es por sí y lo que es relativo, mutuamente excluyentes, aparece ya en el *Sofista* de Platón. La crítica de Aristóteles consistiría entonces, como dice Berti, en poner en evidencia la contradicción de sostener explícitamente Ideas que eran excluidas de un modo implícito en las doctrinas académicas.

La segunda objeción (83.27-28) se funda en la autopredicación de la Idea de lo igual. Todo lo que es igual es igual a algo y la Idea de lo igual debería ser igual a otra Idea de lo igual, por lo que habría al menos dos Ideas de lo igual, consecuencia que entra en conflicto con la característica de unicidad propia de toda Idea. Nótese, sin embargo, que en esta

crítica lo igual en sí es considerado como si fuera una entidad sensible igual, siempre igual a algo más. Sin embargo, desde el punto de vista platónico, la Idea de lo igual no es un particular perfecto sino un principio que explica la igualdad de todas las cosas sensibles iguales que hay.

La tercera objeción (83.29-30) en la misma línea que la anterior, parece sostener que el argumento obliga también a reconocer más de una Idea de lo desigual, dado que si hay Idea de un opuesto tendrá que haberla del otro. Pero en tal caso Aristóteles sólo estaría repitiendo la crítica anterior. La expresión "lo desigual está en más de una cosa" podría significar que lo desigual, entendido como no-igual, puede ser predicado de muchas cosas heterogéneas, de modo tal que no tendría la unidad necesaria para postular una Idea en correspondencia con el término.

IV. ii. Argumento que lleva a la afirmación del "tercer hombre" (83.34-85.13)

El "argumento del tercer hombre" (ATH) ha recibido cuidadosa atención de gran cantidad de especialistas, porque se lo ha considerado una objeción letal para la teoría de las Ideas. Hay al menos cuatro formulaciones del ATH: dos pertenecen al propio Platón en su diálogo *Parménides*, una corresponde a Aristóteles y otra a Eudemo. A pesar de las diferencias en el modo de expresión, las cuatro formulaciones presentan una estructura lógica común: comparten las mismas premisas fundamentales y extraen la misma conclusión, que es la regresión infinita de Ideas. ¿Por qué esta regresión infinita de Ideas es viciosa? Por dos razones: 1) porque contradice la unicidad característica de la Idea platónica y 2) porque pone en tela de juicio

la posibilidad del conocimiento. En efecto, dado que la Idea está llamada a explicar por qué las cosas particulares son de una determinada manera, tal explicación no podría darse si cada explicación que se pretende suministrar requiriese, a su vez, otra explicación del mismo género.

IV. ii. A. Exposición del argumento

La primera exposición del argumento (83.34-84.7) no corresponde al *Sobre las Ideas* sino al *Sobre la dicción* de Eudemo, tal como lo señala el propio Alejandro al terminar la exposición del argumento. Éste nos transmite dos formulaciones, la primera de las cuales es muy sintética: lo que se predica en común de las sustancias es tal en sentido estricto y éssta es la Idea. La segunda versión del argumento sostiene que las cosas sensibles son semejantes entre sí por participar de algo que es en sentido estricto lo que ellas son en sentido derivativo, y esto es la Idea. Así, el predicado "hombre" se predica en sentido propio sólo de la Idea, porque ésta no es hombre en cierto momento y no hombre en otro y porque ella es hombre y nada más, mientras que los hombres particulares están sujetos al cambio y además, no sólo son hombres sino que presentan una gran cantidad de determinaciones contingentes. La misma pluralidad de los hombres empíricos es un indicio de su no ser tales en sentido propio: ninguno de ellos es hombre sin restricciones, porque cada uno de ellos es un hombre entre tantos.

IV. ii. B. Otra versión del argumento

La tercera versión del argumento es la suministrada por Aristóteles. La tesis general es que los platónicos introducen

la Idea porque 1) el término predicado se predica con verdad de los sujetos correspondientes y 2) el término predicado es diferente y separado de los particulares de los que se predica (84.21-27). Es importante notar que este argumento retoma las premisas del de lo uno sobre lo múltiple, pero con una esencial diferencia: las cosas de las que el predicado común se predica, no están restringidas a los particulares sensibles, razón por la cual podrá incluirse a las Ideas entre ellas. Esta circunstancia es importante para entender por qué las premisas del argumento conducen a un regreso al infinito.

¿Cuáles son estas premisas? Aristóteles las identifica claramente en su crítica al argumento: 1) la no identidad (NI) entre sujeto y predicado, esto es, el término que funciona como predicado es diferente de los sujetos de los que se predica y 2) la autopredicación (AP), según la cual el predicado se predica no sólo de los particulares sensibles sino también de la Idea (84.27-85.1).

IV. ii. C. Crítica al argumento

La crítica de Aristóteles consiste en señalar que, si el predicado común, por ejemplo "hombre", es diferente de los sujetos de los que se predica (NI) y es una Idea -el hombre en sí- y "hombre" se predica tanto de los hombres particulares como del hombre en sí (AP), habrá un nuevo predicado "hombre", común a la Idea y a los hombres particulares, el cual será a su vez una Idea, i. e., un tercer hombre junto a la Idea de hombre y al hombre particular. Este mismo proceso puede aplicarse para postular un cuarto hombre, un quinto hombre y así arribar a un regreso al infinito (85.1-4).

Las premisas generan válidamente la regresión infinita de Ideas, de modo que, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con ellas o bien reformularlas. Una vía de escape consiste en restringir la aplicación del supuesto de no identidad a los particulares sensibles. Si sólo los hombres particulares requiriesen de uma Idea de hombre para ser tales, mientras que el hombre en sí no necesitara de algo distinto de él mismo,no se produciría el regreso. Pueden encontrarse indicios de esta posición en los diálogos: para Platón sólo las cosas imperfectas necesitan ser explicadas en términos de algo distinto de ellas mismas. Por contraste, la Idea es perfecta y es ella misma principio causal, por lo que no requiere explicarse postulando una nueva Idea. Así la Idea de hombre es hombre en virtud de sí misma. Dicho de otro modo, la autopredicación, en el caso de la Idea, implica identidad entre sujeto y predicado. Esto supone negar la sinonimia entre las predicaciones que se aplican a las cosas sensibles y la que se aplica a la Idea. La Idea no es un miembro más de la clase a la que pertenecen las cosas particulares, y el argumento parece ignorar la diferencia ontológica entre Ideas y particulares.

En suma, si bien es posible objetar las premisas que conducen a la regresión infinita de Ideas mediante la restricción del supuesto de no identidad a los particulares sensibles, éste supone la absoluta heterogeneidad entre Formas y cosas y es justamente esta *separación* el blanco de las críticas aristotélicas.

Sólo resta justificar por qué Aristóteles incluye este argumento dentro de los "más rigurosos". (G. Fine, 1995, p. 27) ha dado una interesante interpretación que aclara esta caracterización. Según Fine, Aristóteles cree que hay dos maneras en que es posible probar que hay Ideas: mostrando que

hay universales, que son o bien paradigmas o bien que existen separados. El argumento de los relativos es un argumento válido para la existencia de Ideas, porque no sólo prueba la existencia de universales sino que exige que sean *paradigmas*. Por otro lado, el ATH es un argumento válido para postular universales *separados*. Podríamos suponer entonces que la expresión "más rigurosos" aludiría a que se trata de argumentos válidos para la postulación de Ideas. Esto explicaría por qué no se les objeta que prueben poco, i. e., que sólo prueben que hay universales, y por qué es necesario recurrir a otras razones para rechazarlos: o porque producen Ideas de relativos que no pueden existir por sí o bien porque conducen a un regreso al infinito.

V. Inconsistencias entre la concepción de las Ideas y la concepción de los principios

En *Metafísica* A 9, 990b 18, Aristóteles criticará a los platónicos una inconsistencia entre los argumentos que intentan probar que hay Ideas y la doctrina de los principios a partir de los cuales ellos hacen derivar las Ideas, y cuya existencia resulta más importante aún que la de las propias Ideas. La contradicción consiste en que si se aplican los argumentos en favor de las Ideas a la doctrina de los principios, éstos quedan anulados, y junto con ellos, también las Ideas que se derivan de los principios. En efecto, de su aplicación se siguen tres consecuencias inaceptables: a) el número sería anterior a la díada; b) lo relativo sería anterior a lo que es por sí; c) otras consecuencias no especificadas. Para comentar este pasaje, Alejandro recurre al *Sobre las Ideas*, donde se hallan desarrolladas en perfecta correspondencia.

Con el objeto de comprender mejor las críticas que allí se encuentran, es necesario hacer una breve referencia a la doctrina de los principios. El problema de la interpretación de los testimonios a propósito de las doctrinas no escritas de Platón dista de estar resuelto y es objeto de las discusiones más controvertidas entre los especialistas. No pretendemos, por tanto, expedirnos sobre esta cuestión sino sólo explicitar algunos puntos esenciales para facilitar la lectura del texto. En *Metafísica* A 6, 987b ss., Aristóteles atribuye a Platón una teoría, que no encuentra paralelo en los diálogos, según la cual existen dos principios últimos, causas y elementos de las Ideas mismas: por un lado, lo Uno, y por el otro, lo Grande y lo Pequeño, que luego llama "díada indeterminada". Lo Uno es principio de unidad y determinación; todo lo que es, es *un* algo delimitado, permanente, idéntico en cuanto participa de lo Uno. Pero la realidad no se reduce al Uno parmenídeo, dado que se manifiesta múltiple. No hay, por tanto, un principio único último sino que debe admitirse un principio de multiplicidad: la díada indeterminada. Esta indeterminación debe ser entendida como una infinita divisibilidad en una doble dirección: lo ilimitadamente grande y, complementariamente, lo ilimitadamente pequeño. Así, todo ser está constituido por la acción común de estos dos principios: la multiplicidad ilimitada (díada indeterminada), delimitada y fijada mediante lo Uno como principio de determinación. Tales principios explican toda la realidad en tanto éstos son causas de las Ideas y ellas lo son del resto. Ahora bien, el ámbito eidético presenta una estructura perfectamente ordenada por lo Uno, en la cual cada Idea mantiene frente a cualquier otra relaciones determinables, expresables numéricamente (Ideas-números). Acerca del proceso de derivación de las Ideas-números respecto de los principios se han desarrollado

múltiples hipótesis pero ninguna ha contado con un reconocimiento general. Así, de acuerdo con el testimonio de Aristóteles, habría una identificación entre las Ideas y los números, mientras que según Teofrasto, las Ideas se subordinarían a los números. Cualquiera sea la interpretación que se adopte, debe notarse que para que pueda desarrollarse la doctrina de las Ideas-números es necesario aceptar que las Ideas son compuestas, resultado de la acción de lo Uno y la Díada indeterminada. Sólo en virtud de tal composición podrían las Ideas tener una naturaleza traducible en términos matemáticos, y dado que estas doctrinas no se hallan en los diálogos, algunos intérpretes se inclinan a pensar que Aristóteles está criticando desarrollos post-platónicos de la teoría de las Ideas.

Podemos examinar ahora las críticas de Aristóteles a los académicos en esta parte del *Sobre las Ideas*.

1) En el primer argumento (85.21-86.3) Aristóteles aplica a la díada indeterminada el argumento de lo uno sobre lo múltiple, según el cual si la díada se predica de la díada indeterminada, se hace necesario postular una Idea de la Díada, anterior a ella, consecuencia inconciliable con la concepción de la díada como principio.

Pero además, si se admite que las Ideas son números, y la díada es una Idea, deberá haber una Idea del número en general, cuya prioridad ontológica con respecto a la díada indeterminada entra en conflicto con la doctrina que hace de la díada principio de los números.

En este caso, el argumento aristotélico podría ser objetado por los académicos negando que hubiera un género común para entidades ordenadas según una relación de anterioridad y posterioridad. En efecto, para ellos las Ideas-números se explican sólo a través de lo Uno y la

díada indeterminada y no en virtud de un "género-número" que incluya en sí todas las Ideas-números. Por otra parte, la díada indeterminada no debe considerarse como un miembro más de la clase de los dos, ya que se trata de un principio fundamental de multiplicidad.

2) La segunda objeción (86.3-10) constituye un desarrollo del argumento anterior: dado que el número es un relativo, pues lo es siempre "de algo", y además es anterior a la díada -que es principio absoluto-, resultará que lo relativo es anterior a lo que es por sí. En esta crítica Aristóteles recurre nuevamente, como en el caso del argumento de los relativos, a la distinción platónico-académica entre lo que es relativo y lo que es por sí o absoluto. Esto último puede subsistir aun cuando lo relativo sea destruido, por lo que esta distinción es asimilada a la de "primero" y "segundo". Los mismos platónicos admitirían entonces que lo relativo es segundo y no puede ser, por lo tanto, anterior a lo que es por sí. El mismo argumento usado en el caso de lo relativo se aplica a la cantidad, que no puede ser anterior a la entidad.

3) En la tercera objeción (86.13-23) se abandona por un momento la doctrina de los principios para aplicar la distinción entre lo relativo y absoluto a la concepción de la Idea como modelo. Las Ideas tienen para Platón una función paradigmática con respecto a las cosas sensibles, que en tanto imágenes imperfectas aspiran a ser como el modelo sin conseguirlo. Aristóteles pone aquí en tela de juicio la relación de imitación, señalando tres consecuencias incompatibles con la doctrina platónica:

a) lo relativo sería anterior a lo que es por sí. En efecto, dado que la Idea es modelo, y ésta es siempre en función de algo, resulta que la Idea sería un relativo. Los

principios fundamentales, por lo tanto, serían relativos y anteriores a lo que es por sí.

b) Además, todo sería relativo, pues así como las Ideas son relativas a sus imágenes, también las imágenes son relativas a las Ideas.

c) Las Ideas serían inferiores a las cosas, pues se configurarían como modelos en virtud de que las cosas son sus imágenes.

Sin duda, estas críticas aristotélicas podrían fácilmente objetarse pues se fundan en supuestos ajenos al platonismo, esto es, la consideración de las cosas sensibles como entidades por sí (a) y la concepción de la imitación como una relación simétrica (b y c). Para Aristóteles, la imitación relativiza los términos que pone en relación; para Platón, en cambio, la existencia de las Ideas no depende de la de sus imágenes, mientras que la imagen, al igual que el reflejo en un espejo, subsiste únicamente en virtud de su modelo.

4) En lo que sigue (87.3-88.2), Alejandro comenta las consecuencias no explicitadas en *Metafísica* A 9, 990b21-22, mencionando seis objeciones en que se producen inconsistencias al querer unificar la doctrina de las Ideas con la de los principios:

a) la primera objeción (87.3-8) retoma lo señalado en las líneas 85.21-24: la aplicación a los principios del argumento de lo uno sobre lo múltiple conduce a postular algo anterior a los principios, con lo que éstos pierden su carácter de tales.

b) La segunda crítica (87.8-11) sostiene que todas las Ideas son principios en el mismo sentido. Esto no puede significar que entre las Ideas no haya relaciones de subordinación sino que todas las Ideas son principios de las cosas con igual título. El hecho de que Aristóteles se refiera a lo uno-en-sí y a la díada-en-sí hace pensar, como justamente observa Leszl (p. 296), en

que se refiere a los términos predicados de lo Uno y la díada indeterminada, los cuales serían Ideas y, por lo tanto, estarían en el mismo nivel que el resto. El razonamiento, con todo, no es convincente, en tanto se olvida de que lo Uno y la díada indeterminada son principios de las Ideas y no Ideas ellas mismas.

c) La tercera objeción (87.12-15) parte precisamente de concebir a los principios como Ideas. Según la doctrina de los principios, lo Uno funciona como forma y la díada como materia, por lo que si hay una Idea de la díada, la díada-en-sí, ésta deberá ser informada por lo Uno, lo que supone que una Idea será informada por otra Idea, consecuencia evidentemente absurda. Ahora bien, frente a esta crítica aristotélica, los platónicos podrían objetar la premisa de que la díada indeterminada sea una Idea.

d) La cuarta crítica (87.16-19) parece tener en cuenta esta posible objeción académica pues señala las consecuencias de suponer que la díada indeterminada no es una Idea. En tal caso, la díada indeterminada será díada por participar de la díada-en-sí, la cual será anterior a ella, y por lo tanto, no podrá ya ser principio.

e) La quinta objeción (87.19-20) resulta interesante pues pone en evidencia el contraste entre la doctrina de las Ideas y la de los principios: si las Ideas son simples no podrían estar constituidas por dos principios diferentes.

f) La sexta objeción (87.20-24) pone de relieve el hecho de que el número de díadas es multiplicado sin necesidad. En efecto, si queremos sostener la teoría de las Ideas junto a la de los principios, habrá una díada-en-sí, una díada indeterminada, una díada sensible y una díada matemática (ente intermediario entre el número ideal y el empírico).

En conjunto, las críticas de Aristóteles son convincentes en tanto muestran la imposibilidad de conciliar la doctrina

de los principios con la teoría de las Ideas. Se trata de una contradicción tan fundante que, si se aceptan los argumentos que demuestran la existencia de las Ideas, se destruyen los principios de los que las mismas Ideas se derivan y, por lo tanto, también las Ideas.

VI. Otros argumentos

Las líneas 78.13-18 son probablemente atribuibles al primer libro del *Sobre las Ideas*, como lo ha señalado Mansion y aceptado Wilpert. También lo son los pasajes 88.20-89.7, señalados por Robin y admitidos por Wilpert y Ross.

Estos párrafos reúnen, sin continuidad alguna, varios argumentos académicos para demostrar la existencia de las Ideas y por lo tanto no interesan directamente para la reconstrucción de la crítica aristotélica.

VII. Crítica a Eudoxo

En *Metafísica* A 9, 991a 8-19, Aristóteles critica la separación de las Ideas con respecto a las cosas sensibles, pues impide a las Ideas ser causas del ser y del conocimiento de las cosas. En este contexto cita la posición de Eudoxo, como un intento de evitar esta dificultad: las Ideas, para él, son inmanentes a las cosas y, en virtud de su mezcla con ellas, producen las propiedades que las cosas presentan. Esta doctrina supone, por un lado, que la mezcla se efectúa entre Ideas y cosas -entidades de diferente nivel ontológico según Platón- y, por el otro, que las cosas gozan de existencia independiente, previa a la relación.

"Pero esta explicación -sugiere Aristóteles- es muy fácilmente refutable" (991a18-19). Alejandro explica estas

palabras enumerando una serie de objeciones a Eudoxo, tomando como fuente el segundo libro del *Sobre las Ideas* (97.27-98.24).

En la primera objeción (97.30-98.1) se supone la relación de mezcla como un proceso físico, por lo que sólo puede darse entre cuerpos. La corporeidad de las Ideas no podría ser admitida por un platónico, dado que en ese caso su modo de existencia sería idéntico al de las cosas empíricas.

La segunda objeción (98.1-2) aclara este mismo punto, pues la mezcla se da entre opuestos y éstos deben pertenecer al mismo género. La crítica de Aristóteles señala que la teoría de Eudoxo ignora la diferencia ontológica entre Ideas y cosas: ellas no pueden ser mezcladas pues no pertenecen al mismo género.

La tercera objeción (98.2-9) constituye un dilema, que recuerda el señalado por Platón en *Parménides* 131a-d, aunque allí se describa la relación como de participación y no de mezcla. La alternativa que se señala al comienzo es que la mezcla se efectúa por la presencia de la Idea toda entera o sólo en partes. Ahora bien, la Idea entera no puede estar mezclada con más de una cosa, porque en tal caso perdería su unicidad característica. Tampoco podría la Idea estar mezclada en partes, pues se seguirían tres consecuencias inaceptables: la primera y la tercera están conectadas y se basan en que el hombre en sí, del mismo modo que el hombre empírico, no pueden ser divididos en partes como puede serlo el oro, que es una sustancia homeómera; la segunda muestra la incompatibilidad de la mezcla en partes con la caracterización de las Ideas como indivisibles e impasibles.

La cuarta objeción (98.9-16) se subdivide en dos argumentos íntimamente conectados. El primero de ellos consiste

en señalar que, de existir la mezcla, una cosa empírica estará mezclada con más de una Idea. No queda claro por qué esto constituiría una dificultad para los platónicos. Probablemente sea útil confrontar esta crítica con la que aparece en *Metafísica* Z 14, 1039a 24 ss., en donde se establece la dificultad de que las cosas participen de la Idea específica y de la genérica, pues en tal caso, el hombre empírico debería participar del animal en sí sea como bípedo o como cuadrúpedo, lo cual es absurdo ya que un hombre no puede ser simultáneamente bípedo y cuadrúpedo. El segundo argumento parte de la relación entre las Ideas mismas y no, como el primero, entre cosas e Ideas. Si la Idea de Hombre es también animal, debe participar del Animal-en-sí, por lo que las Ideas ya no serían simples; todavía más, habría Ideas primarias (las simples) y otras secundarias (las compuestas por la mezcla de simples).

La quinta objeción (98.16-19) muestra el conflicto entre la causalidad entendida como mezcla y aquella concebida como imitación de un modelo perfecto. La relación de imitación acentúa la separación y trascendencia del modelo, mientras que la teoría de la mezcla supone la inmanencia de las Ideas en las cosas.

Las últimas tres objeciones (98.19-24) ponen de relieve la incompatibilidad de la hipótesis de la mezcla con la caracterización de las Ideas tal como se encuentra en los diálogos (cf. especialmente *Fedón* 78b-80d). De admitirse la mezcla, las Ideas dejarían de ser en-sí y por-sí para volverse inmanentes a las cosas y, por lo tanto, corruptibles y mutables como ellas.

¿Cuál es el valor de las críticas que Aristóteles dirige a Eudoxo? Indudablemente, Aristóteles debía estar de acuerdo con el intento de superar la separación existente entre Ideas y

cosas, pero para él la mezcla no constituye una hipótesis consistente. En efecto, no es posible admitir la relación de mezcla, que es de carácter físico, conservando a la vez la concepción de las Ideas como entidades inteligibles. Se hace necesario, una vez más, rechazar la teoría de las Ideas separadas.

* * *

Señalemos, para concluir, que el tratado *Sobre las Ideas* no sólo ilumina el pensamiento de Aristóteles acerca de los universales sino que constituye una fuente particularmente importante para el estudio de la teoría platónica de las Ideas. Tal es su importancia que, como lo dice con acierto G. Fine, el *Sobre las Ideas* es "la primera investigación sistemática sobre la teoría de las Formas de Platón y provee argumentos más precisos para su existencia y una caracterización más precisa de su naturaleza que la que ofrecen los diálogos" (pp. 20-21). En la primera parte se señalan los argumentos esgrimidos por los platónicos en favor de las Ideas, entre los cuales los menos rigurosos no prueban la separación y el carácter paradigmático de las Ideas, por lo que resultan insuficientes para demostrar su existencia. Los más rigurosos, por su parte, también presentan dificultades pues sostienen la existencia de Ideas separadas -como las de relativos- que resultan incompatibles con algunas doctrinas académicas, o bien conducen a una multiplicación infinita de Ideas, que destruye su unicidad. La posición mantenida por Aristóteles en esta parte del *Sobre las Ideas* resulta bastante clara: los platónicos deberían abandonar los argumentos más rigurosos debido a que conducen a consecuencias absurdas y, al mismo tiempo, alterar las conclusiones de los menos rigurosos de manera tal de adoptar la concepción aristotélica de los universales.

Después de criticar los argumentos platónicos, Aristóteles analiza la doctrina de los principios, que para los académicos resulta más importante aún que la teoría de las Ideas, con el propósito de mostrar la imposibilidad de conciliar ambas doctrinas. Podríamos decir, con Wilpert, que Aristóteles denuncia el contraste entre el método que está en la base del argumento de lo uno sobre lo múltiple y el método de descomposición de los entes en sus elementos constitutivos. El primero, que lleva a postular esencias siempre más universales, es el propio de la teoría de las Ideas, mientras que el segundo, que conduce a componentes últimos, es el practicado en la doctrina de los principios. El señalamiento de esta incompatibilidad sirve sobre todo para mostrar que es preciso abandonar la teoría de las Ideas separadas y parece estar dirigido a aquellos académicos que habiendo adoptado la doctrina de los principios, pretenden conservar aún la teoría de las Ideas. En lo que concierne a la solución de Eudoxo, Aristóteles eleva sus objeciones desde el más genuino platonismo, mostrando la inconsistencia entre la teoría de la mezcla y la caracterización de las Ideas como entidades inteligibles, separadas y perfectas.

Cabe preguntarse, por fin, cuál es el interés que persigue Aristóteles al elevar estas críticas a la doctrina de las Ideas. Es evidente que no son puramente negativas ni presentan un mero interés histórico como testimonio de las posiciones sostenidas en la Academia, sino que constituyen una respuesta alternativa a la ofrecida por Platón en los diálogos medios acerca del problema de los universales. En efecto, para Aristóteles éstos existen como "cosas comunes", pero de ningún modo podrían existir separados de los objetos particulares que los ejemplifican. Ahora bien, la mera referencia a los *koiná* no parece ser suficiente para constituir una posición

alternativa a la de las Ideas platónicas. En este sentido, el *Sobre las Ideas* adelanta, aun cuando no desarrolla, tesis propias del aristotelismo maduro.

III. EL TEXTO Y LA TRADUCCIÓN

En nuestro estudio hemos tomado como punto de partida el comentario de Alejandro de Afrodisia editado por M. Hayduck (*In Metaph. Comm.*, en el volumen I de los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, 1891) y la reconstrucción del escrito ofrecida por V. Rose (en *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886). Hemos comenzado con esta edición de Rose -que es la tercera que este autor hizo sobre fragmentos de obras de Aristóteles- porque es la primera reconstrucción bastante completa del *Sobre las Ideas*. Nos informamos sobre el contenido de la escasa bibliografía anterior a la edición de Rose que presenta alguna tentativa inicial de reconstrucción o interpretación del escrito, pero no la hemos consultado directamente. Hemos confrontado la reconstrucción propuesta por Rose -quien excluye el argumento de los relativos y también la mayor parte de las críticas a los diferentes argumentos- con las ediciones de la obra ofrecidas posteriormente por P. Wilpert ("Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias", *Hermes* 75 (1940) 378-85), Ross (*Aristotelis Fragmenta selecta*, Oxford, The Clarendon Press, 1955) y D. Harlfinger ("Edizione critica del testo del *De Ideis* di Aristotele", en W. Leszl, *Il "De ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 22-39). D. H. Frank (*The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*, New York, Peter Lang, 1984) reproduce el texto fijado por

Harfinger y ofrece una traducción, pero sólo de la sección sobre los argumentos de las ciencias, esto es 79.3-80.6. La edición de O. Gigon (*Aristotelis Opera, iii: Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987) -quien publicó una nueva recopilación de los fragmentos de Aristóteles entre los que incluye los correspondientes al *Sobre las Ideas*, introduciendo su propia y nueva paginación- no ofrece ningún elemento de novedad, ya que simplemente reproduce el texto de Hayduck, sin aparato crítico, y no toma en cuenta el texto fijado por Harlfinger. Finalmente, G. Fine (*On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993) no ofrece un nuevo texto ni edición, reproduce el texto de Harlfinger y añade algunos pasajes no incluidos por éste siguiendo el texto de Alejandro fijado por Hayduck. Fine se limita a imprimir y traducir el libro I, ya que todo su estudio se centra en él. Tanto su traducción, como las notas y el extenso comentario son de inestimable valor. Lamentablemente no hemos tenido acceso al trabajo inédito de Owen, al que hace referencia Fine, que se halla en la *Classics Library* de la Universidad de Cambridge.

Hay una gran cantidad de trabajos que ofrecen importantes elementos para la integración del texto y la interpretación de la obra, algunos de los cuales estudian la obra en su conjunto mientras que otros, en cambio, se ocupan sólo de aspectos parciales. Al final de esta introducción consignamos una bibliografía en orden cronológico. Esta bibliografía, lejos de pretender ser exhaustiva, es muy acotada y se limita a aquellos trabajos que constituyen aportes críticos, especialmente para la integración del texto. Mucho hemos dejado de lado: se advertirá, para poner un ejemplo, que no incluimos diversos artículos de Gail Fine

publicados con anterioridad a su libro ni el sinnúmero de trabajos dedicados al argumento del tercer hombre ni todos aquellos innumerables libros y artículos que discuten las doctrinas no escritas. En la obra de Fine el lector interesado encontrará una buena selección bibliográfica mucho más completa.

Hay dos recensiones del comentario de Alejandro de Afrodisia: la *recensio vulgata* y la *recensio altera*. Sobre la naturaleza de las dos versiones puede consultarse el prefacio a la edición crítica de Harfinger en el libro de Leszl (pp. 17-21). Nosotras imprimimos y traducimos el texto de la *recensio vulgata* (códices AOC), que es la más confiable. La *recensio altera* (códices L y F) -impresa por Hayduck en parte en el aparato crítico y por Harlfinger y Fine como texto paralelo- resulta un útil auxilio para integrar o interpretar el texto en algunos puntos, pero, sin embargo, no puede asignarse valor equivalente a ambas versiones como pretende Robin (pp. 603-608), en particular en el tratamiento del argumento de los relativos. En lo que toca al texto de *Metafísica* A 9, seguimos la edición de Ross (*Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1953), y seleccionamos los pasajes que, de modo más o menos directo, están relacionados con el contenido de *Sobre las Ideas*.

En la traducción hemos utilizado dos tipos de signos: corchetes [ ] y corchetes quebrados < >. Entre corchetes figuran palabras que no están en el texto y que agregamos para aclarar, tales como los títulos y subtítulos; entre corchetes quebrados figuran palabras que, si bien no están en el texto, pueden ser suplidas por el contexto sin traicionar el original. Añadimos al texto griego y a la

traducción tres tablas: en la primera indicamos la progresiva integración del texto que han ido haciendo los diferentes autores, en la segunda señalamos los *Testimonia* y en la tercera consignamos todas las variantes de lectura de una a otra edición así como la lectura adoptada en nuestra traducción.

BIBLIOGRAFÍA

ROBIN, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan.

JAEGER, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. Hay traduc. cast., México, FCE, 1946.

KARPP, H. (1933), "Die Schrift des Aristoteles Perì ideôn", *Hermes* 68, pp. 384-91.

PHILIPPSON, R. (1936), "Il *Peri Ideon* di Aristotele", *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, NS 14, pp. 113-25.

WILPERT, P. (1940), "Reste verlorener Aristotelesschriftten bei Alexander von Aphrodisias", *Hermes* 75, pp. 369-96.

FRANK, E. (1940), "The fundamental opposition of Plato and Aristotle", *The American Journal of Philology* 61, pp. 34-53.

CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, The John Hopkins Press. Repr. New York, Russel and Russel, 1962.

ALLAN, D. J.(1946), "Review of Cherniss' Aristotle's Criticism of Plato and the Academy", *Mind*, 55, pp. 263-72.

WILPERT, P. (1949), *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehere*, Regensburg.

MANSION, S. (1949), "La critique de la théorie des idées dans le *Perì Ideôn* d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain* 47, pp. 169-202.

MANSION, S. (1950), "Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des idées", *Revue Philosophique de Louvain* 48, pp. 398-416.

JAEGER, W. (1951), "Paul Wilpert : Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre", *Gnomon* 23, pp. 246-252.

MORAUX, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain.

CADIOU, R. (1956), "Le problème de méthode dans le traité aristotélicien *Des Idées*", *Revue Philosophique* 146, pp. 94-100.

DURING, I. (1956), "Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century", *Eranos* 54, pp. 109-120.

OWEN, G.E.L. (1957), "A Proof in the *Peri Ideon*", *Journal of Hellenic Studies*, 77, pp. 103-11.

WILPERT, P. (1960), "The fragments of Aristotle's lost Writings", en DURING, I. y OWEN, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* .Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, distribuida por Almqvist & Wiksell, pp. 257-264.

ALLAN, D. J. (1960), "Aristotle and the *Parmenides*", en DÜRING I. y OWEN, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* .Göteborg: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, II, distribuida por Almqvist & Wiksell, pp. 133-144.

BERTI, E. (1962), *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, CEDAM, pp. 196-249.

OWEN, G. E. L. (1965), "The Platonism of Aristotle", *Proceedings of the British Academy* 50, pp. 125-150.

DÜRING, I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag. Hay trad. cast., México, UNAM, 1987, pp. 385-453.

ZELLER, E., MONDOLFO, R. (1974), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Firenze, La nuova Italia editrice.

LESZL, W. (1975), *Il 'De Ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki.

BARFORD, R. (1976), "A Proof from the *Peri Ideon* Revisited", *Phronesis*, 21, pp. 198-219.

BERTI, E. (1977), *Aristotele: dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova.

ROWE, C. J. (1979), "The Proof from Relatives in the *Peri Ideon*: Further Reconsideration", *Phronesis*, 24, pp. 270-81.

FINE, G. (1980), "The One over Many", *Philosophical Review*, 89 (1980), pp. 197-240.

KUNG, J. (1981), "Aristotle on Thises, Suches, and the Third Man Argument", *Phronesis*, 26, pp. 207-47.

ISNARDI PARENTE, M. (1981), "Le *Perì Ideôn* d'Aristote: Platon ou Xénocrate?", *Phronesis* 26, pp. 135-152.

FINE, G. (1982), "Aristotle and the More Accurate Arguments", en NUSSBAUM, M., y SCHOFIELD, M (eds.), *Language and Logos*, Cambridge University Press.

FRANK, D. H. (1984), "A Disproof in the 'Peri Ideon' ", *Southern Journal of Philosophy*, 22, pp. 49-59.

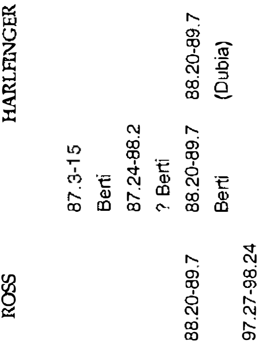
FRANK, D. H. (1984), *The Arguments 'From the Sciences' in Aristotle's Peri Ideon*, New York, Peter Lang.

FINE, G. (1995), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press.

Progresiva integración del texto

ROSE	ROBIN	WILPERT	CHERNISS	MANSION	ROSS		HARLFINGER	LESZL	BARNES	FINE
—	78.12-18	78.14-18(2)	[78.14-18]	78.14-18	—	78.14-18 Berti	78.13-18(Dubia)	—	—	—
79.3-18	79.3-15	79.3-18			79.3-18		79.3-18	79.3-18	79.3-18	79.3-18
—		79.18-80.6	79.18-80.6		79.18-80.6		79.18-80.6	79.18-80.6	79.18-80.6	79.18-80.6
80.8-15		80.8-15			80.8-15		80.8-15	80.8-15	80.8-15	80.8-15
—		80.15-81.20	80.15-21		80.15-81.20		80.15-81.20	80.15-81.20	80.15-81.20	80.15-81.20
	80.25-82.1						81.20-22	81.20-22	81.20-22	81.20-22
81.25-82.1		81.25-82.1			81.25-82.1		81.25-82.1	81.25-82.1	81.25-82.1	81.25-82.1
—		82.1-7(2)		82.1-7	—	82.1-7 Berti	82.1-7	82.1-7	82.1-7	82.1-7
										82.7-9 (altera)
—	82.11-83.16	82.11-83.17		[83.13-14]	82.11-83.17	82.11-83.16 Owen	82.11-83.17	82.11-83.17	82.11-83.17	82.11-83.17
						[83.17-22] Owen				83.17-22
—		83.22-30			83.22-30		83.22-30	83.22-30	83.22-30	83.22-30
	83.26-30									
										83.31-33

ROSE	ROBIN	WILPERT	CHERNISS	MANSION	ROSS		HARLFINGER	LESZL	BARNES	FINE
83.34-84.7		83.34-84.7			83.34-84.7		83.34-84.7	83.34-84.7	83.34-84.7	83.34-84.7
—	84.14-89.7	—			—		84.8-21	—	84.8-21	—
84.21-85.6		84.21-85.6			84.21-85.6		84.21-85.6	84.21-85.3	84.21-85.6	84.21-85.13
						[85.3-5] Berti				
85.10-12		85.10-12			85.10-12	[85.9-12]	85.10-12 Berti	—	85.10-12	
					—	[85.15-20] Berti	85.15-20	—	85.15-20	
—		85.18-86.10	[85.20-86.3]	85.20-86.3	85.18-86.10	85.20-86.3	85.20-86.10 Berti	85.20-86.10	85.20-86.10	
	[85.20-86.3] Karpp									
	86.13-23	86.11-88.2		[86.11-13]	86.11-88.2	[86.11-13] Owen 86.11-23 Berti	86.11-88.2	86.11-88.2	86.11-88.2	





ROSE	ROBIN	WILPERT	CHERNISS	MANSION	ROSS	HARLFINGER	HARLFINGER	LESZL	BARNES	FINE
						87.3-15				
						Berti				
						87.24-88.2				
						? Berti				
	88.20-89.7	88.20-89.7			88.20-89.7	88.20-89.7	88.20-89.7	—	—	
						Berti	(Dubia)			
97.27-98.24			97.27-98.24		97.27-98.24			97.17-19	97.27-98.24	
[98.9-19]	97.27-98.24									
Karpp	Philippson									
98.19-21								97.27-98.21		
Karpp										

TESTIMONIA

ROSE	ROSS		HARLFINGER
	Ps. Philop. Test.		Ps. Philop. in *Met.* f.67B
	F.1		
2,180	Siriano in *Met.*	120.33 -	=
3,185		121.4	=
		195.10-15	=
	Ps.Alej. *Met.* 837.3	836.34 -	=
	F.2		
2,181 = 3,186	Schol. D.Trac. 116.13-16		=

Variantes textuales

Lectura adoptada			
80.11 ὃ καὶ πάντων	Rose Hayduck Wilpert Ross	ὃ κατὰ πάντων	Harlfinger (Bonitz Asclepio)
81.5 ἔσται καὶ τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν	Harlfinger	ἔσται καὶ τῶν	Hayduck Wilpert Ross
82.4-5 καὶ μηκέτι ὄντων· φάντασμα...ὄντων σώζομεν	Harlfinger	καὶ μηκέτι ὄντων σώζομεν. φάντασμα... ὄντων	Hayduck
82.11 ἐκ τῶν πρός τι	Robin Owen Harlfinger	καὶ τῶν πρός τι	Hayduck Wilpert Ross Cherniss Mansion Barford Rowe
83.13 μὴ ὁμώνυμον	Hayduck Wilpert Ross Harlfinger	τις ὁμώνυμον	Cherniss
83.16 [καὶ εἰκῶν]	Ross, Mansion Berti Barnes Owen	καὶ εἰκῶν παραδειγματικὸν ὂν	Hayduck Wilpert Ross (en

	Harlfinger Leszl Wilpert (2)	 † καὶ εἰκῶν †	trad.) Fine
84.1 ἰδέας	Hayduck Wilpert Ross Mansion Harlfinger	τὰ ἴσα τὰς ἰδέας	Rose Bonitz Philippson
84.1 ἔτι τε τὰ ὅμοια	Harlfinger	ἔτι τὰ ὅμοια	Rose Hayduck Wilpert Ross
84.4 ἐκεῖνο	Harlfinger	ἐκεῖνα	Rose Hayduck Wilpert Ross
85.1 τρίτος τις	Rose Hayduck Wilpert Ross	τις τρίτος	Harlfinger
85.1 τοὺς	Rose Hayduck Wilpert Ross Kung	τὸν	Harlfinger
85.4 αὐτός· τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς, ἐπεὶ	Harlfinger Ross	αὐτός, ἐπεὶ	Rose Hayduck Wilpert

Τῶν μετὰ τὰ φυσικά Α 9

990b οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη (σχεδὸν γὰρ ἴσα –ἢ οὐκ ἐλάττω– ἐστὶ τὰ εἴδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον· καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις)· ἔτι δὲ καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισ-

METAFÍSICA A 9

[1] Quienes postulan las Ideas, en su intento, ante todo, de hallar las causas de las realidades de aquí, introdujeron otras, iguales en número a aquéllas, como si alguien que quisiera contar cosas creyera no poder hacerlo si fueran pocas y sí poder contarlas después de haber aumentado su número. En efecto, las Formas son casi iguales <en número> o al menos no menores que las cosas cuyas causas buscaban <estos filósofos> y de las que partieron para llegar a aquéllas. Pues para cada particular hay algo que le es homónimo y separado de las entidades y ello también es así para las demás realidades <no sustanciales> en las que se da lo uno sobre lo múltiple, tanto en el caso de las cosas de aquí como en el de las eternas. 990b

[2] Además, de ninguno de los argumentos con los cuales intentamos probar que hay Formas se desprende que las haya. En efecto, de algunos argumentos no

μόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἴδη γίγνεται. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [οἱ λέγοντες εἴδη] τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ πρός τι τοῦ καθ' αὑτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. -ἔτι κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσται εἴδη ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἑτέρων (καὶ γὰρ τὸ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ἄλλων ἐστί, καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσὶν ἀλλὰ καὶ ἑτέρων, καὶ ἄλλα δὲ μυρία συμβαίνει τοιαῦτα)· κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον

se sigue como conclusión necesaria <que haya Formas>, mientras que de otros resulta que hay Formas de cosas de las que no admitimos que las haya. Así, <*a*> de acuerdo con los argumentos que parten de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de las que hay ciencias y <*b*> de acuerdo con <el argumento> de "lo uno sobre lo múltiple" resultará que <hay Formas> también de las negaciones, y <*c*> según el argumento de la posibilidad de pensar en cosas ya destruidas <resultará que hay Formas> de cosas destruidas, puesto que de ellas queda <en nosotros> una imagen mental. Además, en lo que toca a los argumentos más rigurosos, <*d*> algunos llevan a establecer la existencia de Ideas de los relativos, de los cuales no afirmamos que haya un género por sí, mientras que <*e*> otros afirman "el tercer hombre".

[3] En general, los argumentos a propósito de las Formas anulan aquellas cosas cuya existencia nosotros consideramos más importante que la <existencia> de las Ideas. Ocurre, en efecto, que no es primera la díada sino el número y que lo relativo es anterior a lo que es por sí ; y resultan, además, todas aquellas consecuencias a las que han llegado algunos con sus concepciones sobre las Ideas y que entran en contradicción con <las concepciones acerca de> los principios.

[4] Además, de acuerdo con el presupuesto según el cual afirmamos que hay Ideas, no habrá sólo Formas de las entidades, sino de otras múltiples y diversas cosas (pues no hay un único concepto sólo de las entidades sino también respecto de las demás cosas, y las ciencias no son solamente de las entidades sino también de otras cosas diferentes, y se dan muchísi-

καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον. οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται (λέγω δ' οἷον, εἴ τι αὐτοδιπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· συμβέβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ ἀϊδίῳ εἶναι), ὥστ' ἔσται οὐσία τὰ εἴδη· ταὐτὰ δὲ
991a ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ· ἢ τί ἔσται τὸ εἶναί τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν (τί γὰρ μᾶλλον ἐπὶ τῶν φθαρτῶν δυάδων, καὶ τῶν πολλῶν μὲν ἀϊδίων δέ, τὸ δυὰς ἓν καὶ ταὐτόν, ἢ ἐπί τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός;)· εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τόν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. –πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ

mas otras consecuencias de este tipo). Pero, de acuerdo con la necesidad <lógica> y según las concepciones mismas sobre las Formas, si ellas son participables, es preciso que sólo de las entidades haya Ideas, puesto que no se participa de ellas por accidente, sino que sólo puede participarse de una Forma en la medida en que ella no sea predicado de un sujeto (por ejemplo, si algo participa de lo doble en sí, participa asimismo de algo eterno, pero accidentalmente; en efecto, para lo doble es accidental el ser eterno). Resulta de ello que las Formas serán entidad. Pero "entidad" significa lo mismo referida tanto a las cosas 991a
de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple? Y si es la misma la forma de las Ideas y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común <a unas y otras> (pues ¿por qué habría una díada una y la misma común a las díadas corruptibles y a las que son múltiples pero eternas, y no común a la díada en sí y a esta o aquella díada <sensible>?). Si, por el contrario, la forma no es la misma, ellas serían <simplemente> homónimas, como si alguien llamase "hombre" tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad.

[5] Pero la mayor dificultad con la que alguien podría encontrarse es ésta : ¿en qué contribuyen las Formas a las cosas sensibles, sea a aquéllas de las sensibles que son eternas, sea a las que se generan y corrompen? Pues ellas no son causas ni de sus movimientos ni de ningún cambio de ellas. Por lo demás, ellas tampoco ayudan para el conocimiento de las otras

γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστι τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεταί τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὅμοιον ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται πα-
991b ράδειγμα καὶ εἰκών. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε

cosas (puesto que no son entidad de ellas, dado que de serlo les serían inmanentes), ni para su ser, ya que no están presentes en las cosas que de ellas participan. <Y si lo estuvieran>, podría tal vez pensarse que ellas son causas, a la manera en que lo blanco <es causa> al mezclarse con lo blanco; pero esta explicación, propuesta primero por Anaxágoras y luego por Eudoxo y otros, es muy fácilmente refutable. (Efectivamente, contra tal doctrina es fácil aducir múltiples e insuperables dificultades).

[6] Y, además, las otras cosas no pueden derivar de las Formas en ninguno de los sentidos usuales en los que se habla de derivación. Decir que ellas son modelos y que de ellas participan las demás cosas es usar frases vacías y emplear metáforas poéticas. En efecto, ¿qué es lo que actúa mirando a las Ideas? Es posible, de hecho, que haya o se genere una cosa semejante a otra sin que haya sido hecha a imagen de ésta, de modo que, con independencia de que Sócrates exista o no exista, bien podría generarse un individuo semejante a él; y, también, evidentemente, aun cuando existiera un Sócrates eterno; y, además, habrá múltiples modelos para una misma cosa y, en consecuencia, múltiples Formas: de hombre, por ejemplo, habrá las Formas animal y bípedo, así como también la de hombre-en-sí. Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas -por ejemplo, el género en tanto género <será modelo> de sus especies-, de donde resulta
que una misma cosa será a la vez modelo y copia. **991b**

[7] Además, parecería imposible que existieran separados entre sí la entidad y aquello de lo que es entidad. De ahí que ¿cómo las Ideas, si son entidades de

πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον, καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ τἆλλα καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἵας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν. -ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη, πῶς αἴτιοι ἔσονται; πότερον ὅτι ἕτεροι ἀριθμοί εἰσι τὰ ὄντα, οἷον ὁδὶ μὲν <ὁ> ἀριθμὸς ἄνθρωπος ὁδὶ δὲ Σωκράτης ὁδὶ δὲ Καλλίας; τί οὖν ἐκεῖνοι τούτοις αἴτιοί εἰσιν; οὐδὲ γὰρ εἰ οἱ μὲν ἀΐδιοι οἱ δὲ μή, οὐδὲν διοίσει. εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν τἀνταῦθα, οἷον ἡ συμφωνία, δῆλον ὅτι ἐστὶν ἕν γέ τι ὧν εἰσὶ λόγοι. εἰ δή τι τοῦτο, ἡ ὕλη, φανερὸν ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ λόγοι τινὲς ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον. λέγω δ' οἷον, εἰ ἔστιν ὁ Καλλίας λόγος ἐν ἀριθμοῖς πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, καὶ ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν καὶ οὐκ ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις διὰ ταῦτα ἀριθμός. ἔτι ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν εἷς ἀριθμὸς γίγνεται, ἐξ εἰδῶν δὲ ἓν

las cosas, podrían existir separadas de ellas? Pero en el *Fedón* se afirma que las Formas son causas del ser y del devenir. Sin embargo, aun aceptando que existan las Formas, no se generarían las cosas que de ellas participan a menos que hubiera algo que pusiese en movimiento; y, por otra parte, se generan muchas otras cosas -como, por ejemplo, una casa o un anillo- de las que no admitimos que haya Formas. Resulta así evidente que las demás cosas pueden existir y generarse por obra de causas del mismo tipo que las de esas cosas que acabamos de mencionar.

[8] Además, si las Formas son números, ¿en qué sentido podrían ser causas? ¿Acaso porque las cosas son otros números, por ejemplo, tal o cual número es el hombre, tal otro Sócrates y tal otro Calias? ¿Y por qué, entonces, aquellos números son causas de éstos? Porque que una clase sea eterna y la otra no, es algo que carece de importancia. Pero si es porque las cosas de aquí son proporciones numéricas -como por ejemplo la armonía- resulta claro que hay algo de lo cual los números son proporciones. Y si hay este algo, es decir, la materia, es evidente que los números mismos serán ciertas y determinadas proporciones de una cosa respecto de otra. Pongamos un ejemplo: si Calias es una proporción numérica de fuego, tierra, agua y aire, también la Idea tendrá que ser el número de algunas otras cosas que son su sustrato. Y el hombre-en-sí, sea un número determinado o no lo sea, será proporción numérica de algunas cosas y no será un número, ni, por este motivo, ninguna Idea será un número.

[9] Además, de muchos números surge un número único, pero ¿cómo puede surgir a partir de muchas

εἶδος πῶς; εἰ δὲ μὴ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ἐκ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ, οἷον ἐν τῇ μυριάδι, πῶς ἔχουσιν αἱ μονάδες; εἴτε γὰρ ὁμοειδεῖς, πολλὰ συμβήσεται ἄτοπα, εἴτε μὴ ὁμοειδεῖς, μήτε αὐταὶ ἀλλήλαις μήτε αἱ ἄλλαι πᾶσαι πάσαις· τίνι γὰρ διοίσουσιν ἀπαθεῖς οὖσαι; οὔτε γὰρ εὔλογα ταῦτα οὔτε ὁμολογούμενα τῇ νοήσει. ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἕτερον γένος ἀριθμοῦ κατασκευάζειν περὶ ὃ ἡ ἀριθμητική, καὶ πάντα τὰ μεταξὺ λεγόμενα ὑπό τινων, ἃ πῶς ἢ ἐκ τίνων ἐστὶν ἀρχῶν; ἢ διὰ τί μεταξὺ τῶν δεῦρό τ' ἔσται καὶ αὐτῶν; ἔτι αἱ μονάδες αἱ ἐν τῇ δυάδι ἑκατέρα ἔκ τινος προτέ-
992a ρας δυάδος· καίτοι ἀδύνατον. ἔτι διὰ τί ἓν ὁ ἀριθμὸς συλλαμβανόμενος; ἔτι δὲ πρὸς τοῖς εἰρημένοις, εἴπερ εἰσὶν αἱ μονάδες διάφοροι, ἐχρῆν οὕτω λέγειν ὥσπερ καὶ ὅσοι τὰ στοιχεῖα τέτταρα ἢ δύο λέγουσιν· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστος οὐ τὸ κοινὸν λέγει στοιχεῖον, οἷον τὸ σῶμα, ἀλλὰ πῦρ καὶ γῆν, εἴτ' ἔστι τι κοινόν, τὸ σῶμα, εἴτε

Formas una Forma única? Pero si <los números> no están constituidos por números sino por <los elementos> constitutivos del número -por ejemplo, del número diez mil- ¿cómo han de ser entonces las unidades? Porque si son de la misma especie, resultarán muchas consecuencias absurdas, y también <resultarán consecuencias absurdas> si no son de la misma especie, ya sea que <las unidades de un número dado> no sean las mismas una respecto de la otra, ya sea que <las unidades> de números diferentes no sean todas las mismas con respecto a todas. En efecto, ¿de qué modo podrán distinguirse una de otra desde el momento en que carecen de determinaciones? Estas afirmaciones no son, pues, ni razonables ni se acuerdan con el modo en que se concibe <la unidad>.

[10] Además, es preciso proveer otro género de número, aquel del que se ocupa la aritmética y todos los objetos a los algunos llaman "intermedios", pero ¿cómo existen éstos y de qué principios derivan? ¿y en virtud de qué habrá de considerárselos intermedios entre las cosas de aquí y las realidades en sí?

[11] Además, las unidades contenidas en la díada, deben derivar, cada una de ellas, de una díada ante- 992a
rior ; pero ello es imposible.

[12] Además, ¿en razón de qué el número, que es compuesto <de unidades>, habrá de ser uno?

[13] Además, debe agregarse a lo dicho que si las unidades son diferentes, habría que hablar como lo hacen quienes afirman cuatro o dos elementos. Cada uno de ellos, en efecto, no llama "elemento" a lo que es común, como, por ejemplo, el cuerpo, sino al fuego y a la

μή. νῦν δὲ λέγεται ὡς ὄντος τοῦ ἑνός ὥσπερ πυρός ἢ ὕδατος ὁμοιομεροῦς· εἰ δ' οὕτως, οὐκ ἔσονται οὐσίαι οἱ ἀριθμοί, ἀλλὰ δῆλον ὅτι, εἴπερ ἐστί τι ἓν αὐτό καὶ τοῦτό ἐστιν ἀρχή, πλεοναχῶς λέγεται τὸ ἕν· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον. (...)

–ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τό αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τό γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐθέν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἥν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐθὲν ἅπτεται τὰ εἴδη, ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν
992b πραγματεύεσθαι.

tierra, sea que haya algo común a ellos -el cuerpo- sea que no lo haya. Ahora bien, los platónicos hablan como si la unidad fuese <homogénea> al modo en que el fuego o el agua son homéomeros. Si es así, los números no serán entidades, pero es evidente que, si existe una unidad en sí y ella es principio, "unidad" tendrá más de un significado; pues de otro modo es imposible...

[14] En general, aunque la sabiduría busca la causa de las cosas visibles, hemos ignorado esta cuestión (nada decimos, en efecto, acerca de la causa de la que procede el principio del movimiento) y creyendo enunciar la entidad de ellas, afirmamos que hay otras entidades diferentes; pero en lo que concierne al modo en que éstas son entidades de las primeras, nuestra explicación es vacua: "participar", por cierto, como antes dijimos, no significa nada. Pero tampoco con lo que vemos como causa de las ciencias, y en vistas de lo cual actúa toda inteligencia y toda naturaleza, con esta causa, que decimos que es uno de los principios, las Ideas no tienen conexión alguna, sino que para los <filósofos> de ahora la filosofía se ha vuelto matemáticas, si **992b**
bien ellos sostienen que el estudio de éstas hay que hacerlo con miras a otra cosa.

Περὶ ἰδεῶν

79 Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμαις πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν λέγει· ὧν δὲ νῦν μνημονεύειν ἔοικε λόγων, εἰσὶ τοιοῦτοι. εἰ πᾶσα ἐπιστήμη πρός ἕν τι καὶ τὸ αὐτὸ ἐπαναφέρουσα ποιεῖ τὸ αὑτῆς ἔργον καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον, εἴη ἄν τι ἄλλο καθ' ἑκάστην παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἀΐδιον καὶ παράδειγμα τῶν καθ' ἑκάστην ἐπιστήμην γινομένων. τοιοῦτον δὲ ἡ ἰδέα. ἔτι ὧν ἐπιστῆμαί εἰσι, ταῦτα ἔστιν· ἄλλων δέ τινων παρὰ τὰ καθ'

SOBRE LAS IDEAS
Libro I

[I. Argumentos que parten de las ciencias]

[I.A. Exposición de los argumentos]

De más de una manera <los platónicos> se sirvieron de las ciencias para sostener que hay las Ideas, como dice <Aristóteles> en el primer libro de *Sobre las Ideas;* y los argumentos que parece tener en mente en este momento <*Metafísica* A 9> son los siguientes: 79

<*1*> Si toda ciencia lleva a cabo su trabajo refiriéndose a algo uno e idéntico y no a alguno de los particulares, entonces tendrá que haber, para cada ciencia, algo diferente de las cosas sensibles, aparte de ellas, eterno y que sea modelo de las cosas que son <objetos> en cada ciencia particular; y tal cosa es la Idea.

<2> Además, las cosas de las que hay ciencias son; pero las ciencias son de algunas otras cosas aparte de las particulares; éstas, en efecto, son ilimitadas e indeterminadas, mientras que las ciencias lo son de cosas

ἕκαστά εἰσιν αἱ ἐπιστῆμαι· ταῦτα γὰρ ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστῆμαι ὡρισμένων· ἔστιν ἄρα τινὰ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι. ἔτι εἰ ἡ ἰατρικὴ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τῆσδε τῆς ὑγιείας ἀλλ' ἁπλῶς ὑγιείας, ἔσται τις αὐτοϋγίεια· καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μή ἐστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμέτρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἁπλῶς ἴσου καὶ ἁπλῶς συμμέτρου, ἔσται τι αὐτόϊσον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι. οἱ δὴ τοιοῦτοι λόγοι τὸ μὲν προκείμενον οὐ δεικνύουσιν, ὅ ἦν τὸ ἰδέας εἶναι, ἀλλὰ δεικνύουσι τὸ εἶναί τινα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά. οὐ πάντως δέ, εἴ τινα ἔστιν ἅ εἰσι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ταῦτά εἰσιν ἰδέαι· ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φαμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι. ἔτι τε τὸ καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἰδέας εἶναι· καὶ γὰρ πᾶσα τέχνη πρὸς ἕν τι ἀναφέρει τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῆς, καὶ ὧν εἰσιν αἱ τέχναι, ταῦτα ἔστι, καὶ ἄλλων τινῶν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστά εἰσιν αἱ τέχναι. καὶ ὁ ὕστερος δέ, πρὸς τῷ μηδὲ οὗτος δεικνύναι τὸ εἶναι ἰδέας, καὶ ὧν οὐ βούλονται ἰδέας εἶναι κατασκευάζειν ἰδέας δόξει. εἰ γὰρ διότι ἡ ἰατρικὴ μή ἐστι
80 τῆσδε τῆς ὑγιείας ἐπιστήμη ἀλλ' ἁπλῶς

determinadas. En consecuencia, hay algunas cosas aparte de las particulares y ellas son las Ideas.

<3> Además, si la medicina no es ciencia de esta o aquella salud sino de la salud en sentido absoluto, tendrá que haber una cierta salud en sí; y si la geometría no es ciencia de este o aquel igual ni de este o aquel conmensurado, sino de lo igual en sentido absoluto o de lo conmensurado en sentido absoluto, tendrá que haber un igual en sí y un conmensurado en sí ; y éstos son las Ideas.

[I. B. Críticas de los argumentos]

Tales argumentos, en verdad, no demuestran lo que se proponen, a saber, que hay Ideas, sino que demuestran que hay algunas cosas aparte de las particulares y sensibles. <*1*> Pero no forzosamente se sigue que, si hay algunas cosas aparte de las particulares, ellas sean Ideas; hay, en efecto, aparte de las cosas particulares, las comunes, de las que por cierto decimos que son objetos de las ciencias.

<2> Además, <estos argumentos probarían> que hay también Ideas de las cosas producto de las artes. En efecto, toda arte refiere a una unidad las cosas producidas por ella, y las cosas de las que hay artes son, y las artes son de algunas otras cosas aparte de las particulares.

<3> El último <argumento>, por su parte, además de no demostrar, tampoco él, que hay Ideas, parecería estar sosteniendo que hay Ideas aun de cosas de las que <los platónicos> no aceptan que haya Ideas. En
efecto, si porque la medicina no es ciencia de esta o **80**

ὑγιείας, ἔστιν αὐτό τις ὑγίεια, ἔσται καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἑκάστης. οὐ γὰρ τοῦ καθ' ἕκαστα οὐδὲ τοῦδέ ἐστιν, ἀλλ' ἁπλῶς ἐκείνου περὶ ὅ ἐστιν, οἷον ἡ τεκτονικὴ ἁπλῶς βάθρου ἀλλ' οὐ τοῦδε, καὶ ἁπλῶς κλίνης ἀλλ' οὐ τῆσδε· ὁμοίως καὶ ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ἡ γραφικὴ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη τεχνῶν ἔχει πρὸς τὰ ὑφ' ἑαυτήν. ἔσται ἄρα καὶ τῶν ὑπὸ τὰς τέχνας ἑκάστου ἰδέα, ὅπερ οὐ βούλονται. Καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων.

Χρῶνται καὶ τοιούτῳ λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν. εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπός ἐστι καὶ τῶν ζῴων ζῷον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἑκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὑτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἔστι τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταὐτὸν ὄν, εἴη ἄν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὂν κεχωρισμένον αὐτῶν ἀίδιον· ἀεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων

aquella salud sino de la salud en sentido absoluto, hay una salud en sí, esto ocurrirá también en el caso de cada una de las artes. Pues <el arte> no es de lo particular ni de esto o aquello, sino de lo que es en sentido absoluto aquello que es <objeto de ese arte>, como, por ejemplo, la carpintería es <arte> del banco que es banco en sentido absoluto y no de este o aquel <banco> y de la cama en sentido absoluto y no de esta o aquella <cama>. De modo similar también la estatuaria, el dibujo, la construcción, así como las demás artes, se hallan en relación con sus propios productos. En consecuencia, habrá también una Idea de cada uno de los productos de las artes, cosa que <los platónicos> no aceptan.

[II. Argumento de lo Uno sobre lo Múltiple]

[II. A. Exposición del argumento]

<Los platónicos> se sirven también del siguiente argumento para defender que hay las Ideas. Si cada uno de los múltiples hombres es hombre, y <cada uno> de los animales, animal, y de modo similar en los demás casos; y si en cada uno de estos casos no hay algo que sea <él mismo> predicado de sí mismo, sino que hay también algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno, tendría que haber algo <perteneciente> a éstos, aparte de las cosas que son particulares, eterno, separado de ellas; <eso>, en efecto, se predica siempre de modo similar de todas las cosas <particulares> numéricamente diferenciadas. Pero lo que

τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὃ δὲ ἓν ἐστιν
ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ ἀίδιον,
τοῦτ' ἔστιν ἰδέα· εἰσὶν ἄρα ἰδέαι. τοῦτόν φησι
τὸν λόγον κατασκευάζειν ἰδέας καὶ τῶν ἀποφά-
σεων καὶ τῶν μὴ ὄντων. καὶ γὰρ ἡ ἀπόφασις
κατὰ πολλῶν κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ
κατὰ μὴ ὄντων, καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν ἀληθεύ-
εταί ἐστιν ἡ αὐτή. τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος
κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππου καὶ κυνὸς καὶ
πάντων τῶν παρὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τοῦτό
ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ οὐδενὶ τῶν καθ' ὧν
κατηγορεῖται ταὐτόν ἐστιν. ἔτι ἀεὶ μένει κατὰ
τῶν ὁμοίων ὁμοίως ἀληθευόμενον· τὸ γὰρ οὐ
μουσικὸν κατὰ πολλῶν ἀληθεύεται (πάντων γὰρ
81 τῶν μὴ μουσικῶν), ὁμοίως καὶ τῶν οὐκ ἀνθρώπων
τὸ οὐκ ἄνθρωπος· ὥστε εἰσὶ καὶ τῶν ἀποφάσεων
ἰδέαι. ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦ μὴ
εἶναι ἰδέα; εἰ γὰρ τοῦτό τις παραδέξεται, τῶν γε
ἀνομογενῶν καὶ πάντῃ διαφερόντων ἔσται μία
ἰδέα, γραμμῆς, ἂν οὕτω τύχῃ, καὶ ἀνθρώπου· οὐχ
ἵπποι γὰρ ταῦτα πάντα. ἔτι ἔσται καὶ τῶν ἀορί-
στων τε καὶ τῶν ἀπείρων μία ἰδέα. ἀλλὰ καὶ

es uno sobre los múltiples, separado de ellos y eterno, es una Idea; en consecuencia, hay Ideas.

[II. B. Críticas al argumento]

Este argumento, dice <Aristóteles>, sostiene que hay Ideas tanto de las negaciones cuanto de las cosas que no son. <*1*> En efecto, también la negación, una y la misma, se predica de muchas cosas y de cosas que no son, y no es idéntica a ninguna de las cosas de las que es afirmada con verdad. Así, "no hombre" se predica tanto de caballo o perro como de todas las cosas aparte de hombre, y por ello es uno sobre lo múltiple y no es idéntico a ninguna de las cosas de las que se predica.

<2> Además, <la negación> siempre se mantiene
afirmada con verdad de modo similar de cosas simila-
res; "no músico", en efecto, se afirma con verdad de
múltiples cosas (de todas aquellas que son no músi-
cas), y de modo similar de todas las cosas que son no 81
hombres <se afirma con verdad> "no hombre". En
consecuencia, hay también Ideas de las negaciones, lo
cual es absurdo, ya que ¿cómo podría haber una Idea
de lo que no es? Si alguien aceptara esto, habría una
única Idea de cosas heterogéneas y que difieren por
completo, como podría ser el caso de línea y de hom-
bre, dado que ellos son, en efecto, no caballos.

<3> Además, también habrá una única Idea tanto de las cosas indeterminadas como de las ilimitadas. Pero también de lo primario y de lo secundario <habrá una única Idea>. "No madera", en efecto, son tanto el hombre como el animal, de los que uno es primario y otro secundario, cosas estas, <es decir, lo que es primario

τοῦ πρώτου καὶ τοῦ δευτέρου· οὐ ξύλον γὰρ ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον, ὧν τὸ μὲν πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον, ὧν οὔτε γένη οὔτε ἰδέας ἐβούλοντο εἶναι. δῆλον δὲ ὅτι οὐδὲ οὗτος ὁ λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται, ἀλλὰ δεικνύναι βούλεται καὶ αὐτὸς ἄλλο εἶναι τὸ κοινῶς κατηγορούμενον τῶν καθ' ἕκαστα ὧν κατηγορεῖται. ἔτι αὐτοὶ οἱ βουλόμενοι δεικνύναι ὅτι ἕν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν ἐστι πλειόνων καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδέα, ἀπὸ τῶν ἀποφάσεων αὐτὸ κατασκευάζουσιν. εἰ γὰρ ὁ πλειόνων τι ἀποφάσκων πρὸς ἕν τι ἐπαναφέρων ἀποφήσει (ὁ γὰρ λέγων ἄνθρωπος οὐκ ἔστι λευκός, ἵππος οὐκ ἔστιν, οὐ καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἴδιόν τι ἀποφάσκει, ἀλλὰ πρὸς ἕν τι τὴν ἀναφορὰν ποιούμενος τὸ λευκὸν ἀποφάσκει τὸ αὐτὸ πάντων), καὶ ὁ καταφάσκων ἂν πλειόνων τὸ αὐτὸ οὐ καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἀλλὰ ἕν τι ἂν εἴη ὃ καταφάσκει, οἷον τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρὸς ἕν τι καὶ ταὐτὸν ἀναφοράν· ὁμοίως γὰρ ὡς ἡ ἀπόφασις καὶ ἡ κατάφασις. ἔστιν ἄρα τι ὂν ἄλλο παρὰ τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὃ αἴτιόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς ἐπὶ πλειόνων τε καὶ τῆς κοινῆς καταφάσεως, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ἰδέα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶν οὐ μό-νον τῶν καταφασκομένων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποφασκομένων ἰδέας ποιεῖν· ὁμοίως γὰρ ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἕν.

y lo que es secundario>, de las que <los platónicos> no admiten que haya géneros ni Ideas <que sean comunes a ambos>. Es evidente, pues, que este argumento tampoco concluye que haya Ideas, sino que tiende a probar, también él, que lo que se predica en común es diferente de los particulares de los que se predica.

<4> Además, los mismos que se proponen demostrar que lo que se predica en común de múltiples cosas es algo uno y es una Idea, lo sostienen a partir de las negaciones. En efecto, si alguien niega algo de una multitud de cosas, lo negará haciendo referencia a algo uno (pues quien dice que un hombre no es blanco o un caballo no es <blanco> no está negando en cada uno de estos casos algo propio <de cada uno de ellos>, sino que, haciendo referencia a algo uno, lo blanco, está negando lo mismo en todos); así también, quien afirmase lo mismo de múltiples cosas, no estaría afirmando algo diferente en cada caso, sino que lo afirmado por él sería algo uno, por ejemplo "hombre", por referencia a algo uno e idéntico. En el caso de la negación sucede lo mismo que en el de la afirmación. Hay, en consecuencia, alguna otra cosa aparte de lo que está en los sensibles, algo que es causa de la afirmación verdadera y común sobre múltiples cosas, y esto es la Idea.

Este argumento, dice efectivamente <Aristóteles>, da lugar a Ideas no sólo de las afirmaciones sino también de las negaciones, pues de modo similar en ambos casos <se hace referencia> a la unidad.

Ὁ λόγος ὁ ἀπὸ τοῦ νοεῖν κατασκευάζων τὸ εἶναι ἰδέας τοιοῦτός ἐστιν. εἰ ἐπειδὰν νοῶμεν ἄνθρωπον ἢ πεζὸν ἢ ζῷον, τῶν ὄντων τέ τι νοοῦμεν καὶ οὐδὲν τῶν καθ' ἕκαστον (καὶ γὰρ φθαρέντων τούτων μένει ἡ αὐτὴ ἔννοια), δῆλον ὡς ἔστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητά, ὃ καὶ ὄντων ἐκείνων καὶ μὴ ὄντων νοοῦμεν· οὐ
82 γὰρ δὴ μὴ ὄν τι νοοῦμεν τότε. τοῦτο δὲ εἶδός τε καὶ ἰδέα ἐστίν. φησὶ δὴ τοῦτον τὸν λόγον καὶ τῶν φθειρομένων τε καὶ ἐφθαρμένων καὶ ὅλως τῶν καθ' ἕκαστά τε καὶ φθαρτῶν ἰδέας κατασκευάζειν, οἷον Σωκράτους, Πλάτωνος· καὶ γὰρ τούτους νοοῦμεν καὶ φαντασίαν αὐτῶν φυλάσσομεν καὶ μηκέτι ὄντων· φάντασμα γάρ τι καὶ τῶν μηκέτι ὄντων σῴζομεν. ἀλλὰ καὶ τὰ μηδ' ὅλως ὄντα νοοῦμεν, ὡς Ἱπποκένταυρον, Χίμαιραν· ὥστε οὐδὲ ὁ τοιοῦτος λόγος ἰδέας εἶναι συλλογίζεται.

[III. Argumento que parte de la posibilidad de pensar cosas destruidas]

[III. A. Exposición del argumento]

El argumento que partiendo del pensar sostiene que hay Ideas es el siguiente. Si cuando pensamos hombre o pedestre o animal estamos pensando alguna de las cosas que son y no una de las cosas particulares (y, en efecto, aun cuando se hayan destruido se conserva la misma noción), es evidente que hay aparte de las cosas particulares y sensibles <algo>, lo que de ellas pensamos, sean ellas o no sean. Porque no hay duda de 82
que entonces no estamos pensando algo que no es. Y ese algo es una forma, es decir, una Idea.

[III. B. Crítica al argumento]

<Aristóteles> dice que este argumento sostiene que hay Ideas tanto de cosas que se destruyen como de cosas ya destruidas y, en general, de cosas que son particulares y destructibles, como, por ejemplo, de Sócrates o Platón; a ellos, en efecto, también los pensamos y de ellos conservamos una imagen aun cuando ya no existan. En efecto, guardamos alguna imagen también de las cosas que ya no son. Pero asimismo pensamos las cosas que de ningún modo son, como Centauro o Quimera. Resulta así que tampoco un argumento como éste concluye que hay Ideas.

11 Ὁ μὲν ἐκ τῶν πρός τι κατασκευάζων ἰδέας λόγος τοιοῦτός ἐστιν. ἐφ' ὧν ταὐτόν τι πλειόνων κατηγορεῖται μὴ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὡς μίαν τινὰ δηλοῦν φύσιν, ἤτοι τῷ κυρίως τὸ ὑπὸ
83 τοῦ κατηγορουμένου σημαινόμενον εἶναι ταῦτα ἀληθεύεται κατ' αὐτῶν, ὡς ὅταν ἄνθρωπον λέγωμεν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα, ἢ τῷ εἰκόνας αὐτὰ εἶναι τῶν ἀληθινῶν, ὡς ἐπὶ τῶν γεγραμμένων ὅταν τὸν ἄνθρωπον κατηγορῶμεν (δηλοῦμεν γὰρ ἐπ' ἐκείνων τὰς τῶν ἀνθρώπων εἰκόνας τὴν αὐτήν τινα φύσιν ἐπὶ πάντων σημαίνοντες), ἢ ὡς τὸ μὲν αὐτῶν ὂν τὸ παράδειγμα, τὰ δὲ εἰκόνας, ὡς εἰ ἀνθρώπους Σωκράτη τε καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ λέγοιμεν. κατηγοροῦμεν δὲ τῶν ἐνταῦθα τὸ ἴσον αὐτὸ ὁμωνύμως αὐτῶν κατηγορούμενον· οὔτε γὰρ ὁ αὐτὸς πᾶσιν αὐτοῖς ἐφαρμόζει λόγος, οὔτε τὰ ἀληθῶς ἴσα σημαίνομεν· κινεῖται γὰρ τὸ ποσὸν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ μεταβάλλει συνεχῶς καὶ οὐκ ἔστιν ἀφωρισμένον. ἀλλ' οὐδὲ ἀκριβῶς τὸν

[IV. Argumentos "más rigurosos"]

[IV. i. Argumento que lleva a las Ideas de relativos]

[IV. i. A. Exposición del argumento]

El argumento que a partir de los relativos sostiene 11
que hay Ideas es el siguiente. <1> En los casos en que algo idéntico se predica de una pluralidad de cosas no homonímicamente sino para indicar una única naturaleza, se afirma con verdad de ellas, <a> o bien porque ellas son en sentido pleno lo significa- 83
do por el predicado, como cuando llamamos "hombre" a Sócrates y a Platón ; <b> o bien porque ellos son imágenes de las cosas reales, como cuando predicamos "hombre" en el caso de los hombres dibujados (pues en tales casos mostramos las imágenes de hombres significando una misma naturaleza en todos ellos ; <c> o bien en el sentido de que una de ellas es el modelo y las demás, en cambio, imágenes, como si llamáramos "hombre" tanto a Sócrates como a sus imágenes.

<2> Ahora bien, de las cosas de aquí predicamos lo igual en sí, y al predicarlo de ellas lo hacemos homonímicamente: ni a todas ellas les conviene el mismo enunciado, ni significamos las cosas que son verdaderamente iguales. En efecto, en las cosas sensibles la cantidad cambia y se modifica continuamente y no es determinada. Pero ninguna de las cosas de aquí recibe con exactitud el enunciado de lo igual.

τοῦ ἴσου λόγον ἀναδεχόμενον τῶν ἐνταῦθά ἐστί τι. ἀλλὰ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὡς τὸ μὲν παράδειγμα αὐτῶν τὸ δὲ εἰκόνα· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον θάτερον θατέρου παράδειγμα ἢ εἰκών. εἰ δὲ καὶ δέξαιτό τις μὴ ὁμώνυμον εἶναι τὴν εἰκόνα τῷ παραδείγματι, ἀεὶ ἕπεται ταῦτα τὰ ἴσα ὡς εἰκόνας εἶναι ἴσα τοῦ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἴσου. εἰ δὲ τοῦτο, ἔστι τι αὐτόισον καὶ κυρίως, πρὸς ὃ τὰ ἐνθάδε ὡς εἰκόνες γίνεταί τε καὶ λέγεται ἴσα, τοῦτο δέ ἐστιν ἰδέα, παράδειγμα καὶ [[εἰκὼν]] τοῖς πρὸς αὐτὸ γινομένοις. εἷς μὲν οὖν οὗτος λόγος ὁ καὶ τῶν πρός τι κατασκευάζων ἰδέας, δοκῶν ἐπιμελέστερον καὶ ἀκριβέστερον καὶ προσεχέστερον ἅπτεσθαι τῆς δείξεως τῶν ἰδεῶν. οὐδὲ γὰρ τὸ κοινὸν εἶναί τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ἁπλῶς οὗτος ὁ λόγος δοκεῖ δεικνύναι, ὥσπερ οἱ πρὸ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ παραδειγμά τι εἶναι τῶν ἐνταῦθα ὄντων κυρίως ὄν· τοῦτο γὰρ χαρακτηριστικὸν εἶναι δοκεῖ τῶν ἰδεῶν μάλιστα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶ καὶ τῶν πρός τι ἰδέας κατασκευάζειν. ἡ γοῦν δεῖξις ἡ νῦν ἐπὶ τοῦ ἴσου προῆλθεν, ὅ ἐστι τῶν πρός τι· τῶν δὲ πρός τι οὐκ ἔλεγον ἰδέας εἶναι διὰ τὸ τὰς μὲν ἰδέας καθ' αὑτὰς ὑφεστάναι αὐτοῖς οὐσίας τινὰς οὔσας, τὰ δὲ πρός τι ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸ εἶναι ἔχειν. ἔτι δὲ εἰ τὸ ἴσον ἴσῳ ἴσον, πλείους

<3> Sin embargo, tampoco <puede aplicársele> en el sentido de que una de ellas sea modelo y la otra sea imagen, pues ninguna de ellas es más modelo o más imagen que la otra. <4> Y si alguien llegara a admitir que la imagen no es homónima respecto del modelo, se seguiría indefectiblemente que estas cosas iguales son iguales en tanto imágenes de lo igual en sentido estricto y verdadero. Si tal es el caso, existe algo igual-en-sí y en sentido estricto, respecto del cual las cosas de aquí, en tanto imágenes, llegan a ser iguales y son llamadas iguales. Y esto es una Idea, modelo [[e imagen]] para las cosas que llegan a ser en relación con él.

Este es el único argumento que sostiene que hay Ideas aun de los relativos y parece más cuidadoso, más riguroso y más directo para obtener la prueba de que hay Ideas. Pues este argumento, como los anteriores, no parece mostrar simplemente que hay algo común más allá de los particulares, sino que parece probar que hay algún modelo de las cosas de aquí que es plenamente, lo cual parece ser lo más característico de las Ideas.

[IV. i. B. Críticas al argumento]

Dice <Aristóteles> que este argumento sostiene que hay Ideas hasta de los relativos. En todo caso, la presente prueba se hizo con referencia a lo igual, que es uno de los relativos; pero <los platónicos> no decían que hubiera Ideas de relativos, porque para ellos las Ideas subsisten por sí mismas y son entidades de cierto tipo, mientras que los relativos obtienen su ser en virtud de su mutua relación. Además, si lo igual es igual a un igual, tendría que haber más de una Idea

ἰδέαι τοῦ ἴσου ἂν εἶεν· τὸ γὰρ αὐτόισον αὐτοίσῳ ἴσον· εἰ γὰρ μηδενὶ ἴσον, οὐδὲ ἴσον ἂν εἴη. ἔτι δεήσει καὶ τῶν ἀνίσων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἰδέας εἶναι· ὁμοίως γὰρ τῶν ἀντικειμένων ἔσονταί γε ἢ οὐκ ἔσονται ἰδέαι· τὸ δὲ ἄνισον ὁμολογεῖται καὶ κατ' αὐτοὺς ἐν πλείοσιν εἶναι. πάλιν δὲ ἐκοινοποίησε τὴν δόξαν ὡς πρὸς οἰκείαν οὖσαν αὐτὴν λέγων, διὰ τοῦ εἰπεῖν ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν, εἴ γε τὸ πρός τι παραφυάδι ἔοικεν, ὡς ἐν ἄλλοις εἶπεν.

Ὁ δὲ λόγος ὁ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος. λέγουσι τὰ κοινῶς κατηγορούμενα τῶν οὐσιῶν κυρίως τε εἶναι τοιαῦτα, καὶ
84 ταῦτα εἶναι ἰδέας. ἔτι τε τὰ ὅμοια ἀλλήλοις τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια ἀλλήλοις εἶναι, ὃ κυρίως ἐστὶ τοῦτο· καὶ τοῦτο εἶναι τὴν ἰδέαν. ἀλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ κατηγορούμενόν τινων κοινῶς, ἂν μὴ ταὐτὸν ᾖ ἐκείνων τινὶ ὧν κατηγορεῖται, ἄλλο τί ἐστι παρ' ἐκεῖνο (διὰ τοῦτο γὰρ γένος ὁ αὐτοάνθρωπος, ὅτι κατηγορούμενος τῶν καθ' ἕκαστα οὐδενὶ αὐτῶν ἦν ὁ αὐτός), τρίτος ἄνθρωπος ἔσται τις παρά τε τὸν καθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτη καὶ Πλάτωνα, καὶ παρὰ τὴν ἰδέαν, ἥτις καὶ αὐτὴ μία κατ' ἀριθμόν ἐστιν.

de lo igual ; en efecto, lo igual-en-sí es igual a un igual-en-sí, pues si no fuera igual a nada, tampoco podría ser igual. Además, según el mismo argumento, será preciso que haya Ideas también de los desiguales; en efecto, de modo similar, de los opuestos habrá o no habrá ideas. Y <los platónicos> acuerdan también en que lo desigual está en una multiplicidad.

[IV. ii. Argumento que lleva a la afirmación del "tercer hombre"]

[IV. ii. A. Exposición del argumento]

El argumento que introduce el "tercer hombre" es el siguiente. <1> Dicen <los platónicos> que las cosas que se predican en común de las entidades son, en sentido pleno tales cosas y que también son Ideas. <2> Además, 84
<dicen> que las cosas semejantes entre sí son semejantes entre sí por participación de algo idéntico, el cual es la cosa en cuestión en sentido pleno; y esto es la Idea.

[IV. ii. B. Crítica al argumento]

Pero si esto es así, y si lo que se predica de algunas cosas en común, si no es idéntico a una de aquellas cosas de las que se predica, es alguna otra cosa aparte de aquella, (en efecto, el hombre en sí es un género precisamente porque al ser predicado de los particulares no es idéntico a ninguno de ellos), habrá un tercer hombre aparte del hombre particular, como Sócrates o Platón, y aparte de la Idea <de hombre>, la cual es, también ella, numéricamente una.

δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος. εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλειόνων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κεχωρισμένον αὐτῶν (τοῦτο γὰρ ἡγοῦνται δεικνύναι οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι· διὰ τοῦτο γάρ ἐστί τι αὐτοάνθρωπος κατ' αὐτούς, ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατὰ τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων πλειόνων ὄντων ἀληθῶς κατηγορεῖται καὶ ἄλλος τῶν καθ' ἕκαστα ἀνθρώπων ἐστίν)–ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστώς, κατηγορεῖται δὲ κατά τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος, ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρά τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ἰδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατά τε τούτου καὶ τῆς ἰδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον. ἔστι δὲ ὁ λόγος οὗτος τῷ πρώτῳ ὁ αὐτός· τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτοῖς, ἐπεὶ ἔθεντο τὰ ὅμοια τοῦ αὐτοῦ τινος μετουσίᾳ ὅμοια εἶναι· ὅμοιοι γὰρ οἵ τε ἄνθρωποι καὶ αἱ ἰδέαι. ἀμφοτέρους δὴ τοὺς δοκοῦντας ἀκριβεστέρους εἶναι λόγους διήλεγξε, τὸν μὲν ὡς καὶ τῶν πρός τι κατασκευάζοντα ἰδέας, τὸν

[IV. ii. A. Otra versión del argumento]

Se prueba también de este modo el "tercer hombre". Si lo que se predica con verdad de una pluralidad de cosas es también algo diferente aparte de las cosas de las que se predica, separado de ellas (esto, en efecto, creen probar quienes sostienen que hay Ideas, ya que hay, según ellos, algo que es el hombre en sí, precisamente porque el hombre se predica con verdad de los hombres particulares, que son más de uno, y es diferente de los hombres particulares).

[IV. ii. B. Crítica al argumento]

pero si esto es así, habrá cierto tercer hombre. Pues si <el hombre> que se predica es diferente de aquellos <hombres> de los que se predica y existe por propio derecho, y "hombre" se predica tanto de los <hombres> particulares como de la Idea <de hombre>, habrá un tercer hombre aparte de los <hombres> particulares y de la Idea <de hombre>. Y así también <habrá> un cuarto <hombre>, que se predicará tanto de este <tercer hombre> como de la Idea <de hombre> y de los <hombres> particulares; y, de modo similar, <habrá> también un quinto <hombre>, y así al infinito.

Este argumento es el mismo que el primero. Y esto les resulta como consecuencia puesto que sostienen que las cosas que son semejantes son semejantes por participación de una misma cosa; semejantes, en efecto, son tanto los hombres como las Ideas <de hombres>.

A ambos argumentos, que parecen ser más rigurosos, Aristóteles por cierto los refutó: a uno, en tanto

δὲ ὡς τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγοντα, εἶτα ἐπ' ἄπειρον αὔξοντα τοὺς ἀνθρώπους. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐξηθήσεται ὧν λέγουσιν ἰδέας εἶναι. τῇ μὲν οὖν πρώτῃ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου ἐξηγήσει ἄλλοι τε κέχρηνται καὶ Εὔδημος σαφῶς ἐν τοῖς Περὶ λέξεως, τῇ δὲ τελευταίᾳ αὐτὸς ἔν τε τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν καὶ ἐν τούτῳ μετ' ὀλίγον.

Ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν ἰδεῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βούλονται οἱ λέγοντες εἴδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι. Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσιν ἀρχαί. ἀρχαὶ δέ εἰσι τό ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε καὶ ἱστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ· ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαὶ αὗται κατ' αὐτούς. ταύτας δή φησι τὰς ἀρχὰς τοὺς λόγους τούτους τοὺς κατασκευάζοντας τὰς ἰδέας ἀναιρεῖν· ἀναιρουμένων δὲ τούτων ἀναιρεθήσεται καὶ τὰ μετὰ τὰς ἀρχάς, εἴ γε ταῦτα ἐκ τῶν ἀρχῶν, ὥστε καὶ αἱ ἰδέαι. εἰ γὰρ ἐπὶ πάντων ὧν τὸ κοινὸν

sostiene que hay Ideas también de relativos; al otro, dado que introduce un tercer hombre y acrecienta luego al infinito el número de hombres. De modo similar, también se acrecentará el número de cada una de las demás cosas de las que <los platónicos> dicen que hay Ideas.

Mientras que otros, entre ellos Eudemo, quien lo ha hecho con toda claridad en su libro *Sobre la dicción*, se han servido de la primera exposición del tercer hombre, de la última exposición <se ha servido el propio Aristóteles> en el primer libro de *Sobre las Ideas* y, algo más tarde, en esta obra <*Metafísica*>.

[V. Inconsistencias entre la concepción de las Ideas y la concepción de los principios]

Aún más, y por sobre todo, <los platónicos> sostienen la existencia de los principios. Para ellos, en efecto, los principios son principios también de las Ideas mismas. Pero principios son lo uno y la díada indeterminada, como él mismo <Aristóteles> ha dicho y explicado poco antes en su obra *Sobre el Bien*. Pero según ellos ésos son también los principios del número.

Ahora bien, dice <Aristóteles> que estos argumentos que sostienen que hay Ideas por cierto anulan los principios. Pero si éstos son anulados, también quedarán anuladas las cosas que vienen después de los principios, dado que ellas derivan de los principios y, en consecuencia, también <quedarán anuladas> las Ideas. <1> En efecto, si en todos los casos en los que se predica algo común, <esto común> es separado y es una Idea, y si la díada se predica también de la díada

κατηγορεῖται χωριστόν τε καὶ ἰδέα, κατηγορεῖται δὲ καὶ κατὰ τῆς ἀορίστου δυάδος ἡ δυάς, εἴη ἂν αὐτῆς πρῶτόν τι καὶ ἰδέα· οὕτως δὲ ἂν οὐκέτι ἀρχὴ εἴη ἡ ἀόριστος δυάς. ἀλλ' οὐδὲ ἡ δυὰς

πάλιν εἴη ἂν πρώτη τε καὶ ἀρχή· πάλιν γὰρ κἀκείνης ὁ ἀριθμὸς κατηγορεῖται ὡς ἰδέας· αἱ
86 γὰρ ἰδέαι ἀριθμοὶ αὐτοῖς κεῖνται· ὥστε εἴη ἂν αὐτοῖς πρῶτον ὁ ἀριθμός, ἰδέα τις ὤν. εἰ δὲ ταῦτα, ἔσται τῆς ἀορίστου δυάδος, ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἀρχή, ὁ ἀριθμὸς πρῶτος, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀριθμοῦ ἡ δυάς· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκέτι ἂν ἀρχὴ ἐκείνη, εἴ γε μετασχέσει τινός ἐστι τοιαύτη. ἔτι δὲ ὑπόκειται μὲν εἶναι ἀρχὴ τοῦ ἀριθμοῦ, γίγνεται δὲ ὁ ἀριθμὸς κατὰ τὸν προειρημένον λόγον πρῶτος αὐτῆς· ἀλλ' εἰ ὁ ἀριθμὸς πρός τι (πᾶς γὰρ ἀριθμός τινός ἐστι), καὶ ἔστι πρῶτος ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, εἴ γε καὶ τῆς δυάδος ἣν ἀρχὴν ὑπέθεντο, εἴη ἂν κατ' αὐτοὺς τὸ πρός τι πρῶτον τοῦ καθ' αὑτὸ ὄντος. τοῦτο δὲ ἄτοπον· πᾶν γὰρ τὸ πρός τι δεύτερον. σχέσιν γὰρ προϋποκειμένης φύσεως τὸ πρός τι σημαίνει, ἥτις πρώτη τῆς συμβεβηκυίας σχέσεως αὐτῇ· (...)

ἀλλ' εἰ καὶ λέγοι τις εἶναι τὸν ἀριθμὸν ποσὸν ἀλλὰ μὴ πρός τι, εἴη ἂν ἑπόμενον τὸ ποσὸν τῆς οὐσίας πρῶτον εἶναι· αὐτὸ δὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τῶν πρός τι. ἔτι ἕπεται αὐτοῖς τὸ πρός

indeterminada, debería haber algo anterior a ella y una Idea <de ella> y, en consecuencia, la díada indeterminada no podría ser ya principio. Pero tampoco la díada, a su vez, podría ser primera y principio, puesto que también de ella, en cuanto es una Idea, se predica el número; las Ideas, en efecto, son para ellos <= los platónicos> números. En consecuencia, para ellos el número tendría que ser primero, puesto que es una Idea. **86**
Si esto es así, el número tendrá que ser anterior a la díada indeterminada, que para ellos es principio, pero no la díada anterior al número. Y si tal es el caso, aquella <=la díada> ya no podría ser principio, dado que es tal <es decir, díada> por participación de algo.

<2> Además, <a> se supone que hay un principio del número pero, según el argumento expuesto, el número se torna anterior al principio ; pero si el número es relativo (pues todo número es <número> de algo) y el número es la primera de las cosas que son, dado que también es anterior a la díada, que según ellos suponen es principio, para ellos lo que es relativo sería anterior a lo que es por sí. Pero esto es absurdo, porque todo lo relativo es segundo. Un relativo, en efecto, indica la condición de una naturaleza preexistente <para entrar en relación>, condición que es anterior a la relación que le sobreviene...

<b> Pero si también alguien dijera que el número es una cantidad y no un relativo, de ello se seguiría que la cantidad es anterior a la entidad ; pero lo grande y lo pequeño en sí son relativos.

<3> Además, <a> para ellos resulta como consecuencia <tener que> decir que lo relativo es principio de lo que es por sí y anterior a él, en la medida en que,

τι τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρχήν τε καὶ πρῶτον λέγειν εἶναι, καθ ὅσον ἀρχὴ μὲν ἡ ἰδέα κατ' αὐτοὺς τῶν οὐσιῶν, ἔστι δὲ τῇ ἰδέᾳ τὸ εἶναι ἰδέᾳ ἐν τῷ παραδείγματι εἶναι, τὸ δὲ παράδειγμα πρός τι· τινὸς γὰρ τὸ παράδειγμα παράδειγμα. ἔτι εἰ ταῖς ἰδέαις τὸ εἶναι ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναι, εἴη ἂν τὰ πρὸς αὐτὰς γιγνόμενα καὶ ὧν εἰσιν αἱ ἰδέαι εἰκόνες ἐκείνων, οὕτως τε λέγοι ἄν τις πάντα τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα πρός τι γενέσθαι κατ' αὐτούς· πάντα γὰρ εικόνες καὶ παραδείγματα. ἔτι εἰ τὸ εἶναι ταῖς ἰδέαις ἐν τῷ παραδείγμασιν εἶναί ἐστι, τὸ δὲ παράδειγμα τοῦ πρὸς αὐτὸ γιγνομένου χάριν ἐστί, τὸ δὲ δι' ἄλλο ὂν ἀτιμότερον ἐκείνου, ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀτιμότεραι τῶν γιγνομένων πρὸς αὐτάς.

Καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες
87 ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς.

Τοιοῦτοί τινές εἰσιν οἱ λόγοι οἱ διὰ τῆς τῶν ἰδεῶν θέσεως τὰς ἀρχὰς αὐτῶν ἀναιροῦντες πρὸς τοῖς προειρημένοις. εἰ τὸ κοινῶς τινων κατηγορούμενον ἀρχή τε καὶ ἰδέα ἐκείνων, κατὰ δὲ τῶν ἀρχῶν κοινῶς ἡ ἀρχὴ κατηγορεῖται καὶ κατὰ τῶν στοιχείων τὸ στοιχεῖον, εἴη ἂν τῶν ἀρχῶν πρῶτόν τι καὶ ἀρχὴ καὶ τῶν στοιχείων· οὕτως δὲ οὔτε ἀρχὴ οὔτε στοιχεῖον εἴη. ἔτι ἰδέα ἰδέας οὐκ ἔστι πρότερον· ὁμοίως γὰρ αἱ ἰδέαι ἅπασαι ἀρχαί. ἔστι δὲ τὸ αὐτοὲν καὶ ἡ αὐτοδυὰς ὁμοίως ἰδέα καὶ αὐτοάνθρωπος καὶ αὐτοΐππος καὶ ἑκάστη

según ellos, la Idea es principio de las entidades y que el ser propio de la Idea consiste en ser modelo y el modelo es un relativo, puesto que el modelo es modelo de algo. Además, <b> si el ser propio de las Ideas consiste en ser modelos, las cosas que obtienen su ser en relación con ellas, y de las cuales <las Ideas> son Ideas, tendrán que ser imágenes de ellas ; y así alguien podría decir que, según ellos, todas las cosas naturalmente constituidas se vuelven relativas ; pues todas ellas son imágenes y modelos. Además, <c> si el ser propio de las Ideas consiste en ser modelos, el modelo es <modelo> gracias a lo que obtiene su ser en relación con él <esto es, su imagen>, pero lo que es a causa de otra cosa es menos valioso que ella y <así> las Ideas resultarán menos valiosas que las cosas que obtienen su ser en relación con ellas.

<4> Los siguientes son algunos de los argumen- 87
tos que, junto con los antes mencionados, por el hecho de postular las Ideas están anulando sus principios. <a> Si lo que se predica en común de algunas cosas es tanto principio como Idea de ellas, y si de los principios se predica en común "principio" y de los elementos <se predica> "elemento", tendría que haber algo anterior a los principios y principio de los principios y también de los elementos. Pero, de ese modo, no habría ni principio ni elemento.

<b> Además, una Idea no es anterior a una Idea : las Ideas, en efecto, son todas ellas igualmente principios. Y lo uno-en-sí y la díada-en-sí son igualmente Ideas, así como el hombre-en sí, el caballo-en-sí y cada una de las demás Ideas. Ninguna de ellas, por lo tanto, será anterior a otra, de manera que tampoco será

τῶν ἄλλων ἰδεῶν· οὐκ ἔσται ἄρα αὐτῶν ἄλλη ἄλλης πρώτη, ὥστε οὐδὲ ἀρχή· οὐκ ἄρα ἀρχὴ τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς. ἔτι ἰδέαν ὑπὸ ἰδέας εἰδοποιεῖσθαι ἄτοπον· πᾶσαι γὰρ εἴδη· εἰ δέ εἰσιν ἀρχαὶ τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἔσται ἰδέα ὑπὸ ἰδέας εἰδοποιουμένη· ἡ γὰρ αὐτοδυὰς ὑπὸ τοῦ αὐτοενός· οὕτως γὰρ αὐτὰς ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, ὡς τοῦ μὲν ἑνὸς εἴδους ὄντος, ὕλης δὲ τῆς δυάδος· οὐκ ἄρα ἀρχὴ ταῦτα. εἰ δὲ μὴ φήσουσι τὴν ἀόριστον δυάδα ἰδέαν εἶναι, πρῶτον μὲν ἔσται πρῶτόν τι αὐτῆς οὔσης ἀρχῆς· ἡ γὰρ αὐτοδυάς, ἧς κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὴ δυάς, ἐπεὶ μή ἐστιν αὕτη ἡ αὐτοδυάς· κατὰ μετουσίαν γὰρ κατηγορηθήσεται αὐτῆς ἡ δυάς, ἐπεὶ καὶ τῶν δυάδων. ἔτι εἰ ἁπλαῖ αἱ ἰδέαι, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῶν διαφόρων εἶεν, διάφορα δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς· ἔτι τὸ πλῆθος τῶν δυάδων θαυμαστὸν ἔσται, εἰ ἔστιν ἄλλη μὲν ἡ αὐτοδυάς, ἄλλη δὲ ἡ ἀόριστος δυάς, ἄλλη δὲ ἡ μαθηματική, ᾗ ἀριθμοῦντες χρώμεθα, οὐδεμιᾷ ἐκείνων ἡ αὐτὴ
88 οὖσα, καὶ ἔτι παρὰ ταύτας ἡ ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς
καὶ αἰσθητοῖς. ἄτοπα δὲ ταῦτα, ὥστε δηλονότι αὐτοῖς τοῖς τιθεμένοις ὑπ' αὐτῶν περὶ τῶν ἰδεῶν

principio. En consecuencia, no serán principio lo uno y la díada indeterminada.

<c> Además, que una Idea sea informada por una Idea es algo absurdo, puesto que todas son formas. Pero si son principios lo uno y la díada indeterminada, habrá una Idea informada por una Idea: en efecto, la díada-en-sí <es informada> por lo uno-en-sí. <Los platónicos> dicen, en efecto, que ellos son principios, lo uno en tanto que forma y la díada en tanto que materia. En consecuencia, ellos no son principios.

<d> Ahora bien, si dijeran que la díada indeterminada no es una Idea, habría primero algo anterior a ella, a ella que es principio: <habría> en efecto la díada-en-sí, por participación de la cual ella <=la díada> misma es díada, puesto que ella no es la díada-en-sí; así pues, por participación la díada se predicaría de ella, ya que también <se predicaría> de las díadas.

<e> Además, si las Ideas son simples, no podrían ser a partir de principios diferentes, pero lo uno y la díada indeterminada son diferentes.

<f> Además, resultaría sorprendente la cantidad de díadas, si una es la díada-en-sí, otra la díada indeterminada, otra la matemática -de la que nos servimos para contar y que no se identifica con ninguna de aquellas otras- y, además, aparte de éstas, la <díada> que está en las cosas numerables y sensibles.

Pero todo esto es absurdo, de modo que, evidentemente, teniendo en cuenta las consecuencias mis-
mas que se derivan de los supuestos <de los plató- 88
nicos> acerca de las Ideas, es posible anular los principios, que son, para ellos, más valiosos que las Ideas.

78 ἔνεστιν ἀκολουθοῦντας ἀναιρεῖν τὰς ἀρχάς, αἵ εἰσιν αὐτοῖς προτιμότεραι τῶν ἰδεῶν.

οἷος ἂν εἴη ὁ λέγων, εἰ ἔστι τι τἀληθές, εἴη ἂν τὰ εἴδη· τῶν γὰρ ἐνταῦθα οὐδὲν ἀληθές· καὶ εἰ μνήμη ἔστιν, ἔστι τὰ εἴδη· ἡ γὰρ μνήμη τοῦ μένοντος· καὶ ὁ τὸν ἀριθμὸν ὄντος εἶναι λέγων, ταῦτα δὲ οὐκ ὄντα· εἰ δέ, τῶν εἰδῶν· ἔστιν ἄρα τὰ εἴδη· ὁμοίως καὶ ὁ τοὺς ὁρισμοὺς τῶν ὄντων εἶναι λέγων, τούτων δὲ μηδὲν εἶναι. οἱ δὲ τοιοῦτοι λόγοι ψευδεῖς τε καὶ τὸ δέον οὐδὲν δεικνύντες. διὸ τῶν μὲν τοιούτων οὐδενὸς μνημονεύει νῦν, εὐθύνει δέ τινας τῶν δοκούντων τι δεικνύναι, καὶ πρῶτόν γε τὸν ἀπὸ τῶν ἐπιστημῶν τὰς ἰδέας κατασκευάζοντα.

89

καὶ ὁ τῶν τεταγμένως γινομένων αἰτίαν λέγων τὸ πρὸς ἑστὼς γίνεσθαί τι παράδειγμα, τοῦτο δὲ τὴν ἰδέαν εἶναι, οὐκ ἐπὶ οὐσιῶν μόνων. ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπὸ τοῦ ὅ τι ἂν ἀληθεύωμεν λέγοντες, τοῦτο ὑπάρχειν λέγων (συμφωνίας δὲ λέγοντες εἶναι πέντε ἢ τρεῖς καὶ ἁρμονίας τρεῖς

[VI. Otros argumentos]

<Un argumento que no probaría lo que se propo- 78
ne> es el que dice que si existe algo verdadero, tendrá que haber formas, ya que de las cosas de aquí ninguna es verdadera.

Otro argumento de este tipo es el que dice que> si hay recuerdo, hay formas, pues el recuerdo es de lo que permanece.

También <hay un argumento> que dice que el número pertenece a algo que es, pero las cosas <sensibles> no son ; y si <el número pertenece a algo que es, pertenecerá> a las formas ; En consecuencia, hay formas.

También, de modo similar, <hay un argumento> que dice que las definiciones corresponden a cosas que son, pero ninguna de estas cosas <sensibles> es.

Tales argumentos son falsos y no prueban lo que deben <probar>. Es por eso que <Aristóteles> no trae a colación en esta ocasión <= en *Metafísica*> ninguno de dichos argumentos, sino que censura algunos de los que parecen demostrar algo, y ante todo, por cierto, al que sostiene que hay Ideas partiendo de las ciencias.

También <el argumento> que dice que la causa de
las cosas que suceden ordenadamente es que ellas se 89
producen en conformidad con un modelo estable, y que éste es la Idea, <se aplica> no sólo a las entidades.

Pero también hay un argumento que parte de todo cuanto enunciemos como verdadero y afirma que eso tiene existencia; así, al decir que hay cinco o tres tipos de armonías y tres intervalos concordantes, decimos verdad; y, en consecuencia, tantas son las que existen. Sin embargo, el número de las cosas de aquí

ἀληθεύομεν, εἰσὶν ἄρα καὶ τοσαῦται· ἀλλὰ μὴν τῶν ἐνταῦθα ὁ ἀριθμὸς ἄπειρος, ἕτερα ἄττα ἄρα ἔστιν ἀίδια καθ' ἃ ἀληθεύομεν), καὶ οὗτός δὴ οὐκ οὐσιῶν μόνων. εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι πλείους
97 τοιοῦτοι λόγοι.

ὅτι δὲ μὴ ὡς Εὔδοξος ἡγεῖτο καὶ ἄλλοι τινὲς μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα, ῥᾴδιόν φησιν εἶναι συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα ἑπόμενα
98 τῇ δόξῃ τῇδε. εἴη δ' ἂν τοιαῦτα. εἰ μίγνυνται αἱ ἰδέαι τοῖς ἄλλοις, πρῶτον μὲν σώματα ἂν εἶεν· σωμάτων γὰρ ἡ μῖξις. ἔτι ἕξουσιν ἐναντίωσιν πρὸς ἀλλήλας· ἡ γὰρ μῖξις κατ' ἐναντίωσίν ἐστιν. ἔτι οὕτως μιχθήσεται ὡς ἢ ὅλην ἐν ἑκάστῳ τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος. ἀλλ' εἰ μὲν ὅλη, ἔσται ἐν πλείοσι τὸ ἓν κατὰ τὸν ἀριθμόν· ἓν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡ ἰδέα· εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρους

es infinito y, por lo tanto, hay otras cosas diferentes, eternas, a propósito de las cuales decimos verdad, y este <argumento>, por cierto, se aplica no sólo a entidades. Pero hay también muchos otros argumentos de ese tipo.

SOBRE LAS IDEAS
Libro II

[Crítica a Eudoxo]

Dentro del círculo de Platón, también Eudoxo pensaba que cada cosa es por mezcla de las Ideas en las cosas cuyo ser depende de su relación con ellas.

<Para probar> que las otras cosas no son por mez- 97
cla de las Ideas, como pensaban Eudoxo y algunos otros, <Aristóteles> dice que es fácil reunir muchas consecuencias imposibles que se siguen de esta doctrina. Ellas podrían ser las siguientes:

<1> Si las Ideas se hallan mezcladas con las otras cosas, en primer lugar, tendrían que ser cuerpos, pues
la mezcla lo es de cuerpos. 98

<2> Además, habrá oposición entre ellas, dado que la mezcla se da entre opuestos.

<3> Además, la mezcla será tal que la Idea o bien estará toda entera en cada una de las cosas con las que está mezclada, o bien <sólo> una parte de ella <estará mezclada>. <a> Pero si está toda entera, estará <presente> en una multiplicidad lo que es numéricamente uno, ya que la Idea es numéricamente una. <b> Pero si está en parte, un hombre será por participación de una parte del hombre-en-sí y no del hombre-en-sí como un todo.

τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ ὅλου τοῦ αὐτοανθρώπου ἔσται ἄνθρωπος. ἔτι διαιρεταὶ ἂν εἶεν αἱ ἰδέαι καὶ μερισταί, οὖσαι ἀπαθεῖς. ἔπειτα ἔσται μὲν ὁμοιομερῆ, εἴ γε πάντα τὰ ἔχοντά τι μέρος ἐξ αὐτοῦ ὅμοιά ἐστιν ἀλλήλοις· πῶς δὲ οἷόν τε τὰ εἴδη ὁμοιομερῆ εἶναι; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου ἄνθρωπον εἶναι, ὡς τὸ τοῦ χρυσοῦ μέρος χρυσόν. ἔτι, ὡς καὶ αὐτὸς ὀλίγον προελθὼν λέγει, ἐν ἑκάστῳ οὐ μία ἔσται ἰδέα μεμιγμένη ἀλλὰ πολλαί· εἰ γὰρ ἄλλη μὲν ζῴου ἰδέα ἄλλη δὲ ἀνθρώπου, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ζῷ-όν ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ἀμφοτέρων ἂν μετέχοι τῶν ἰδεῶν. καὶ ὁ αὐτοάνθρωπος δὲ ἰδέα, ᾗ μὲν καὶ ζῷόν ἐστι, μετέχοι ἂν καὶ αὐτὸ τοῦ ζῴου· οὕτως δὲ οὐκέτι ἂν ἁπλαῖ αἱ ἰδέαι εἶεν, ἀλλ' ἐκ πολλῶν συγκείμεναι, καὶ αἱ μὲν αὐτῶν πρῶται αἱ δὲ δεύτεραι. εἰ δὲ μή ἐστι ζῷον, πῶς οὐκ ἄτοπον ἄνθρωπον λέγειν μὴ εἶναι ζῷον; ἔτι δέ, εἰ μίγνυται τοῖς πρὸς αὐτὰ οὖσι, πῶς ἂν ἔτι εἶεν παραδείγματα, ὡς λέγουσιν; οὐδὲ γὰρ οὕτως τὰ παραδείγματα ταῖς εἰκόσι τῆς ὁμοιότητος τῆς πρὸς αὐτὰ αἴτια τῷ μεμῖχθαι. ἔτι τε καὶ συμφθείροιντο ἂν τοῖς ἐν οἷς εἰσι φθειρομένοις.

Además, las Ideas serían divisibles y separables en partes, ellas, que son impasibles. Aún más ellas serían homeómeras, dado que todas las cosas que toman parte de algo idéntico son semejantes entre sí. Pero, ¿cómo sería posible que las Formas fueran homeómeras ? Porque la parte del hombre no puede ser un hombre de la misma manera que la parte del oro es oro.

<4> Además, como también lo dice el mismo <Aristóteles> un poco más adelante, en cada cosa no habrá mezclada una única idea, sino muchas : en efecto, si una es la Idea de animal y otra la idea de hombre, y el hombre es tanto animal como hombre, tendría que participar de ambas Ideas. Y el hombre-en-sí, que es una Idea, en tanto es también animal, tendría que participar, también él, del animal-en-sí. De ello resulta que las Ideas ya no serían simples, sino que estarían constituidas por muchas, y entre ellas unas serían primarias y otras secundarias. Pero si, en cambio, <el hombre-en-sí> no es animal, ¿cómo no sería un absurdo decir que un hombre no es animal ?

<5> Además, si las Ideas se hallan mezcladas con las cosas que son por su relación con ellas, ¿cómo podrían entonces ser modelos, tal como ellos dicen ? En efecto, no es de este modo -es decir, por el hecho de estar mezclados- que los modelos son para sus imágenes causas de la semejanza que tienen respecto de ellos.

<6> Además, también tendrían que corromperse conjuntamente con las cosas corruptibles en las que están.

<7> Pero tampoco ellas podrían ser separadas por sí mismas, sino que deberían estar en las cosas que participan de ellas.

ἀλλ᾽ οὐδὲ χωρισταὶ ἂν εἶεν αὐταὶ καθ᾽ αὑτάς, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν. πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ ἀκίνητοι ἔτι ἔσονται, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἰδεῶν τὴν δόξαν ταύτην ἐξετάζων ἔδειξεν ἄτοπα ἔχουσαν. διὰ τοῦτο γὰρ εἶπε τὸ ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν δόξαν ταύτην. ἐκεῖ γὰρ συνῆκται.

<8> Además de esto, tampoco serían ya inmóviles y <quedarían sujetas> a todos los otros absurdos que <Aristóteles> demostró que ellas encierran en el segundo libro de su *Sobre las Ideas*, donde él expone esta doctrina. Y es por ello que dijo aquello de que es fácil reunir muchas consecuencias imposibles contra esta doctrina. Allí, en efecto, se hallan reunidas.

Impreso en
A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468,
Buenos Aires, Argentina,
en agosto de 2000.